VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

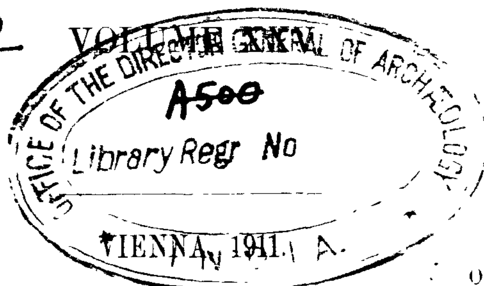
EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME XXV.



VIENNA, 1911.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER
BUCHHANDLER DER KAISERLICHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.



Printed by Adolphus Holzhausen. Vienna.

Contents of volume XXV.

Articles.

Reviews.

Miscellaneous notes.

Einzelbemerkungen zu den Texten des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Die folgenden Bemerkungen sind in erster Linie durch die Kritik veranlaßt, welche die Ausgabe und die Übersetzung des Tantrākhyāyika erfahren haben. Alle für die Geschichte des Werkes wichtigen Fragen, vor allem also die Stammbaumfrage, gegen welche die Kritik Einwendungen gemacht hat, werde ich an einer anderen Stelle nochmals eingehend behandeln, da sie von fundamentaler Wichtigkeit nicht nur für das Pañcatantra sind und da ich aus den Äußerungen der Kritiker ersehen habe, daß diese Fragen unbedingt nochmals erörtert werden müssen. In den folgenden Zeilen beschäftige ich mich lediglich mit Fragen der niederen Textkritik und der Einzelinterpretation und denke außerdem diese und jene Bemerkung anzubringen, für welche weder die Textausgabe, noch die Übersetzung Raum bot. Ich beginne damit, daß ich einige Verbesserungen und Nachträge zu Text und Übersetzung liefere.

1. Im ‚Wörterverzeichnis‘ der Ausgabe wäre etwa noch nachzutragen: **आत्ययिक** ‚Lebensgefahr‘ 39, 12; **उभयवैर** 69, 20 und **एकाङ्गवैर** 69, 20 [zu beiden vgl. *WZKM* xx, 407]; **गलदन्त** ‚Gurgel und Zähne habend‘ III, 59. **छन्न** ‚Spion‘ III, 38 [vgl. im Kauṭilīyaśāstra **प्रच्छन्न** I, 15 (S. 27), **गूढ** VII, 17 (S. 314); IX, 6 (S. 355); **गूढपुरुष** I, 11. 12 (S. 18 ff.). **सत्रिच्छन्न** XIII, 2 (S. 397)]. **नैत्यक** 156, 14 einfach ‚regelmäßige Speisung‘?

Zu भच् ,beißen' findet sich ein weiterer Beleg im Dharmakalpadruma (Handschrift) IV, 8, 135 (gleichfalls vom Schlangenbiß). Vgl. auch THOMAS, *JRAS* 1910, S. 1355 ff.

2. Daß der Text des Tanträkhyāyika frühzeitig durch Glossen gelitten hat, ist in der Einleitung zur Ausgabe I, 3 bemerkt. Natürlich sind solche Glossen nicht immer mit mathematischer Sicherheit festzustellen. Mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit aber liegen Glossen noch an den folgenden beiden Stellen vor.

a) 58, 12: **किमिदमीदृशमग्निपतनमध्यवसितं भवतेति.** — **अग्निपतनमध्यवसा** scheint mir kein Sanskrit zu sein. Auch der Sinn ist schlecht. Die Leute rufen offenbar: ,Wie konntet Ihr so etwas [d. h. eine solche gemeine Tat] unternehmen!' Der echte Text lautete also: **किमिदमध्यवसितं भवतेति**, und **ईदृशमग्निपतनम्** ist auf Mißverständnis beruhende Glosse zu **इदम्.**

b) S. 119, Str. III, 54:

दूत एव हि सन्दध्याद्दूतो भिन्द्याच्च संहतान्।
दूतस्तत्कुरुते कर्म सिध्यन्ति येन मानवाः॥

Statt des unterstrichenen Wortes lesen die Handschriften **भिद्यन्ते.** Diese Korruptel geht offenbar auch auf eine Glosse zurück; denn **सिध्यन्ति** ist, dem Gegensatz entsprechend, der in den ersten beiden Pada zum Ausdruck kommt, doppelsinnig gemeint (zugleich Passivum von **सिध् सेधति**), worauf vermutlich im Archetypos Ś eine Glosse (**पार्श्वे**) **भिद्यन्ते** aufmerksam machte, welche dann in den Text geriet.

3. A 210 (S. 114, 25) ist vielleicht zu bessern in **तद्यथायं मन्त्री विस्रम्भनं गच्छति** usw. Das Lückenzeichen der Hss. macht freilich bedenklich, trotz Textausgabe, Einl. III, B, § 3, g, 18 (wo es sich um eine hier nicht in Frage kommende Hs. handelt).

4. Nun wende ich mich zu einer Prüfung der Beiträge, welche meine Kritiker geliefert haben, und werde diese Beiträge in der Reihenfolge besprechen, in der sie veröffentlicht worden sind. Um eine Verständigung in einzelnen Fällen zu erleichtern, sei hier kurz die Grundlage dargelegt, auf der sich die kritische Herstellung des Textes aufzubauen hat.

Alle Pañcatantra-Rezensionen stammen nachweislich[1] von zwei nur wenig verschiedenen Archetypen ab, die beide aus Kaśmīr stammen und in Kaśmīr nachzuweisen sind: Ś und K. Beide haben ihre Vorzüge und ihre Nachteile.

Ś führte den Titel Tantrākhyāyika, K den Titel Pañcatantra (bezeugt durch das SP, den Redaktor von Śār. β [s. sogleich], die Jaina-Rezensionen und ALBERUNI I, 159).

Ein direkter Abkömmling von Ś ist nur das Tantrākhyāyika (Śār. α). Die Tantrākhyāyikā (Śār. β) ist eine Revision von Śār. α, mit gelegentlichen Besserungen und Nachträgen aus einem K-Kodex, meist erst vom dritten Tantra an. Aus diesem K-Kodex ist auch der Titel Pañcatantra in den Kolophon des zweiten Tantra in Śār. β eingedrungen.[2]

Soweit sich K nicht mit Ś deckte, haben wir wörtliche Textproben von ihm nur in den β-Zusätzen des Tantrākhyāyika. Eine Übersetzung von K, und zwar eine sehr fehler- und zum Teil lückenhafte, aber nicht absichtlich geänderte war die Pahlavī-Übersetzung, die wir uns jedoch auch nur durch Vergleichung der arabischen Rezensionen mit der alten syrischen Übersetzung und den Sanskrittexten rekonstruieren können. Wie nahe die Pahlavī-Übersetzung dem Sanskritoriginal kam und wie verhältnismäßig gering die Abweichungen zwischen K und Ś waren, ist bequem aus der Tabelle Bd. I, S. 100 ff. meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika und aus der inzwischen erschienenen Übersetzung des alten Syrers von SCHULTHESS zu ersehen. Sonst haben wir unter den Abkömmlingen von K nur Auszüge und Umarbeitungen.

In erster Linie wichtig ist das Südliche Pañcatantra (SP) in den nach ihrer Wichtigkeit abgestuften Rezensionen α β γ δ ξ. γ δ ξ kommen bei ihrer starken Abweichung vom Ursprünglichen kritisch nur wenig in Betracht.

---

[1] Daß die Kritik die Richtigkeit des Stammbaums bezweifelt hat, genügt nicht. Das jetzt vorliegende Material reicht bereits zu einer Nachprüfung aus. Irgendwelche Gegengründe gegen den Stammbaum sind aber bis jetzt nicht vorgebracht worden.

[2] S. meine Übersetzung, Teil I, Kap. I, § 4, 2.

Für die metrischen Stellen ist die mit dem SP auf gleiche Quelle zurückgehende nepalesische Rezension ν wichtig, aus der der Hitopadeśa geflossen ist.

SP und ν im Verein mit den Jaina-Rezensionen und den Pahlavī-Versionen gestatten sehr oft in den metrischen Stellen die Rekonstruktion von K; für die Prosa von K können wir fast nur auf den Pahlavī-Rezensionen fußen. Sie ist in keinem der Sanskrittexte, die auf K zurückgehen, auch nur einigermaßen wörtlich erhalten. Im SP ist sie stark gekürzt und die Hss. gehen ihrerseits stark auseinander; im sog. textus simplicior ist sie bis auf geringe Reste umgearbeitet und stark erweitert.

ALBERUNI fand zu Anfang des 11. Jahrh. noch einen Pañcatantra- (nicht Tantrākhyāyika-)Text, also einen direkten Abkömmling von K vor, freilich auch schon zahlreiche Bearbeitungen, darunter mindestens eine in einer indischen Volkssprache. Am Ende des XIV. Kapitels seines Werkes über Indien[1] sagt er: ‚I wish I could translate the book *Pañcatantra*, known among us as the book of Kalîla and Dimna. It is far spread in various languages, in Persian, Hindî, and Arabic — in translations of people who are not free from the suspicion of having altered the text' usw.

Am allerstärksten ist der Text vom Verfasser der älteren Jaina-Rezension, des sog. textus simplicior, geändert. Der Textus simplicior ist ein ganz neues Werk. Wie die Jaina ein eigenes Rāmāyaṇa mit beabsichtigter Umarbeitung des Ursprünglichen geschaffen haben, so auch eine Bearbeitung des Pañcatantra. Der unbekannte Verfasser gibt daher seinem Werke auch einen neuen Namen: er nennt es *Pañcākhyānaka*; seine Quelle verrät er in dem Zusatz: *pañcatantrāparanāmaka*. Titel und Zusatz übertrug Pūrṇabhadra auf sein Werk, welches eine Kompilation aus dem Textus simplicior in zwei Rezensionen (H-Klasse und σ-Klasse), aus dem Pañcatantra (d. h. einem oder mehreren Abkömmlingen von K) und aus Śār. β ist und im Jahre 1199 n. Chr. fertiggestellt wurde.

[1] Übersetzung von SACHAU [2] I, S. 159.

In keinem der Abkömmlinge von K ist auch nur an einer Stelle eine Benutzung von Śār. α nachweisbar.

Für den Herausgeber des Tantrākhyāyika ergaben sich daraus folgende Grundsätze:

a) Wo der Text von Śār. α an sich sprachlich richtig überliefert ist und wo er einen Sinn gab, durfte er auf keinen Fall geändert werden, selbst wenn eine andere Pañcatantra-Fassung Besseres bot oder zu bieten schien (was übrigens nur selten der Fall ist). Namentlich in den Strophen mußte der Herausgeber konservativ verfahren. Denn diese sind mindestens zum allergrößten Teil Zitate, und es ist sehr leicht möglich, daß der Verfasser des Tantrākhyāyika öfters diese Strophen mit weniger guten Lesarten zitierte, während spätere Benutzer und Schreiber anscheinend oder wirklich bessere Lesarten kannten und in den Text einsetzten. S. Apparat des SP und Einleitung zu diesem Text; vgl. auch *ZDMG* LXIV, 632, 34 ff.

b) Wo in Śār. α eine wirkliche Korruptel vorlag, die gebessert werden mußte, waren nächst Śār. β vor allem die Abkömmlinge der Pahlavī-Übersetzung zu befragen und es war im Anschluß an diese aus SP, ν und (wenn diese versagten) aus den Jaina-Rezensionen die ursprüngliche Lesart zu ermitteln, wobei aber namentlich bei den Jaina-Rezensionen stets mit der Möglichkeit zu rechnen war, daß die in ihnen enthaltenen Lesarten Konjekturen oder freie Änderungen sind.

Nach diesen Grundsätzen bin ich in jedem einzelnen Falle verfahren. Dies muß ich daher vorausschicken, bevor ich zu den Besserungsvorschlägen meiner Kritiker Stellung nehme.

5. Zunächst wende ich mich zu der Besprechung meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika durch R. Schmidt, *ZDMG* LXIV, S. 475 ff. Auf den allgemeinen Inhalt dieser Rezension gehe ich absichtlich nicht ein. Nur eine Bemerkung muß ich näher beleuchten, da sie sich zugleich gegen einen Mitarbeiter richtet, dem ich zum größten Danke verpflichtet bin. S. 477, 18 sagt Schmidt: ‚Der Nachweis der einzelnen Fabeln I, 128 ff. ist sehr ergänzungsfähig; er soll aber wohl gar nicht als vollständig angesehen werden.‘ Dazu bemerke

ich: Von mir stammen die Nachweise von Parallelerzählungen zunächst in allen anderen Pañcatantra-Rezensionen, sodann aus der Sanskrit- und Pāli-Literatur, endlich der Hinweis auf die entsprechenden Stellen in CHAUVINS *Bibliographie des ouvrages arabes.* Ein einfaches BA mit folgender Ziffer deckt also stets eine sehr große Anzahl weiterer Quellen (darunter natürlich stets auch den betreffenden Abschnitt in BENFEYS ‚Einleitung' zu seinem ‚Pantschatantra'). Prof. CHAUVIN aber war so freundlich, alles, was er inzwischen noch für Kalîla wa-Dimna gesammelt hatte, zu meinem Verzeichnis der Parallelen beizutragen. Das ist aus meinem Vorwort, S. VII, ersichtlich. Auf ihn gehen die Nachweise fast aller außerindischen Parallelen zurück und er ist unbestritten einer der besten Kenner der Erzählungsliteratur. Wenn ein anderer ausgezeichneter Kenner dieser Literatur, JOHANNES BOLTE, in einer Besprechung meines Buches sagt: ‚An Stelle der BENFEYschen Untersuchungen über die Wanderungen und Wandlungen der einzelnen Erzählungen gibt er 1, 126—141 ein sehr nützliches, wenngleich der Vermehrung fähiges Parallelenverzeichnis', so wäre es Vermessenheit, daran zu zweifeln, daß der Rezensent noch manche abendländische Parallele kennt, die mir und selbst einem Kenner wie CHAUVIN entgangen sind. Man beachte aber, daß bei BOLTE das ‚sehr' vor ‚nützlich', bei SCHMIDT dagegen vor ‚ergänzungsfähig' steht. Ich richtete also an SCHMIDT das briefliche Ersuchen, mir das Material zur Verfügung zu stellen, auf Grund dessen er das in Rede stehende Urteil gefällt hat. Die Antwort, welche ich auf diese Aufforderung erhielt, lautet: ‚Daß der Nachweis der einzelnen Fabeln ergänzungsfähig ist, würde . . . am besten . . . [hier folgt der Name eines andern Gelehrten] zeigen können, den ich allein im Auge hatte, als ich den Satz schrieb.[1] Er hat sein ganzes Leben auf diesen Stoff verwandt und würde trotz CHAUVIN ein Buch liefern können, wenn er nur wollte,[1] das den alten BENFEY einfach überflüssig machen würde. Es gehört eben ein ganzes Menschenalter dazu, um die Wanderung der Märchen pp.

[1] Von mir gesperrt.

mitmachen zu können. Ich habe gar nicht die Absicht gehabt und besitze auch gar nicht die Fähigkeit, hier ergänzend einzugreifen!'[1] Ich denke, jedes weitere Wort erübrigt sich.

Die einzelnen Ausstellungen, die SCHMIDT in seiner Rezension macht, hält er, wie er mir brieflich mitteilte, in vollem Umfange aufrecht. Ich übergehe alle diejenigen, die sich nur gegen den Stil der Übersetzung richten, da ich S. VI des Vorworts selbst diesen Stil begründet habe, und berücksichtige nur die Fälle, in denen SCHMIDT bei diesen Bemängelungen positive Fehler begeht.

6. Obwohl SCHMIDT, als er seine Rezension schrieb, nicht nur die den Text der Hs. P enthaltende Abhandlung ‚Über das Tantrākhyāyika', sondern auch die kritische Ausgabe des Tantrākhyāyika besaß, hat er es nicht für nötig befunden, diese Texte an den bemängelten Stellen nachzuschlagen. Das ergibt sich ohne weiteres aus einigen seiner Bemerkungen. So schreibt er:

‚p. 119 kommt der Eulenkönig von seinem Heere umgeben auf einen Feigenbaum herabgestiegen (im Text avaruroha?)!' — Der Text hat *avarūḍhaḥ*.[2] — ‚p. 119 . . . Z. 14 v. u. muß es wohl „diesem" statt „diesen" heißen (?).' Hätte SCHMIDT den Sanskrit-Text nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß er Unrecht hat. Dort steht *tair*. — S. 41, Z. 2—3 v. u.: ‚Im Texte steht wahrscheinlich [!] gṛhītvā.' — ‚p. 110: „durch den Vorwand des Kaninchens wohnen die Kaninchen glücklich."' SCHMIDT beanstandet hier den Ausdruck.

---

[1] Von mir gesperrt.

[2] Hier speziell habe ich von einem Herabsteigen des Eulenheeres nicht nur gesprochen, weil ich wörtlich übersetzen wollte, sondern auch, weil der Inder zugleich damit die Vorstellung vom Niedersteigen eines menschlichen Heeres aus den Bergen nach einer in der Ebene gelegenen feindlichen Stadt verbindet. Man vergleiche, was ich Einl., S. 88, Anm. 2 bemerke. Im übrigen könnte man ‚herabsteigen' auch in gutem Deutsch hier anwenden, da man doch auch vom Emporsteigen eines Ballons, eines Drachens oder eines Vogels spricht. — Da SCHMIDT ‚kommt' und ‚gestiegen' sperrt, so scheint er überhaupt an dieser Ausdrucksweise Anstoß zu nehmen. Ist ihm wirklich diese gut deutsche Konstruktion fremd? Muß ich ihn erst an WALTHERS ‚Ich kam gegangen', an SCHILLERS ‚Kommt der Schütz gezogen', an ‚Kommt a Vogerl geflogen' u. ä. erinnern?

Hätte er im Texte nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß ,des Kaninchens' nur ein Schreibfehler für ,des Mondes [mit dem Monde]' ist. — ,II, 3: Hasta ist sicherlich ein Längenmaß, aber das paßt hier nicht. H. selbst nennt die Stelle „offenbar verderbt"; er hätte noch hinzufügen können, daß dahinter so etwas wie *galahasta, °hastay* etc. stecken muß.' Daß diese Vermutung auf etwas schlechterdings Unmögliches hinausläuft, hätte SCHMIDT auf den ersten Blick erkennen müssen, wenn er den Sanskrit-Text nachgeschlagen hätte (A 2): **ततो ममार्हसि मार्गसन्दर्शनेन हस्तशतमपक्रामयितुम्।** Vgl. auch Kathāsaritsāgara XLVI, 65: **स तेनाजगरेणात्र मुखफूत्कारवायुना। नीत्वा हस्तशते क्षिप्तो न्यपतज्जीर्णपर्णवत्।** Ich suche die Korruptel im ersten Teile des Satzes. Das hat auch Pūrṇabhadra getan, welcher 2, 9 schreibt: **ततोऽर्हति मे देवो देवमार्गं संदर्शयितुम्।** Das ist aber offenbar Korrektur.

7. Von den ,besseren Verdeutschungen', die SCHMIDT vorschlägt, sind die folgenden direkt falsch. Zu S. 5 [= A 8] bemerkt er: ,Statt „dort nun" natürlich besser „dabei" oder dergl.' Nein! Denn **तत्र** ,dort' bezieht sich auf einen Ort, in dessen Mitte ein Feigenbaum steht (Text S. 6, Z. 11 **मण्डलवटप्रदेशे**, Übersetzung S. 5, unmittelbar vor A 8). **मण्डल** hat, wie ich schon *AKSGW* XXII, Nr. V, S. 98, 25 ff. bemerkt habe, hier eine andere (ursprünglichere) Bedeutung, als bei den späteren Politikern. — Zu S. 52: ,„Wie wird der Baum reden" ist zweideutig; „kann" beseitigt alle Zweifel.' Hätte SCHMIDT, wie es seine Rezensentenpflicht gewesen wäre, die Einleitung nur einigermaßen aufmerksam gelesen, so würde ihm das auf S. 94 Gesagte gezeigt haben, weshalb ich den zweideutigen Sanskritausdruck wörtlich übersetzt habe, so daß er auch im Deutschen zweideutig erscheint. Daß der Baum reden kann, davon sind die Richter überzeugt. Ob er es tun wird, das ist die Frage. Weshalb Dharmabuddhi daran zweifelt, daß wirklich der Baum gesprochen hat, ist an der eben angeführten Stelle der Einleitung gleichfalls ausgeführt. Aber auch ohne diese Bedenken hätte es mir nicht beifallen können, nach dem im Vorwort Gesagten einen Satz, der im Sanskrit einer doppelten Deutung fähig ist, eindeutig wiederzugeben.

8. Zwei andere bemängelte Stellen hat Schmidt seltsamerweise nicht verstanden. ,II, 18, Anfang von Erzählung III: „Der (Bettelmönch) hatte sich eine große Summe Geldes erworben durch die Anhäufung vorzüglicher feiner Gewänder, die viele gute [Leute] ihm gespendet hatten.“ Anhäufung gibt hier keinen Sinn.‘ — Hätte Schmidt den Sanskrittext nachgeschlagen, so hätte er gesehen, daß ich wieder wörtlich übersetzt habe. ‚Anhäufung‘ ist wörtliche Übersetzung von उपचय. Das Sanskritwort wird genau so wie das deutsche ‚Anhäufen‘ von Geld, Schätzen und sonstigen Vorräten gebraucht. Der Sinn ist völlig klar. Devaśarman häuft in Gewändern bestehende Vorräte an und verkauft sie dann.

‚II, 138, Str. 140: „Der Verstand wird durch Wissen geziert, die Torheit durch Laster ...“??‘ Meine Übersetzung ist, wie Schmidt aus dem Sanskrittext hätte ersehen können, völlig einwandfrei:

श्रुतेन बुद्धिर्व्यसनेन मूर्खता मदेन नागस्सलिलेन निम्नगा ।
निशा शशाङ्केन धृतिस्समाधिना नयेन चालङ्क्रियते नरेन्द्रता ॥

Im SP (III, 77), in der nepalesischen Rezension ν und in Kāvyaprakāśa 101 lauten die entsprechenden Worte genau so. Böhtlingk übersetzt in den ‚Indischen Sprüchen‘ ähnlich wie ich: ‚üble Gewohnheiten zieren die Torheit.‘ Der Sinn ist vollständig klar. Der Tor sieht sein Ideal genau im Gegenteil von dem, worin es der Weise sieht. In seinen Augen ist das Laster eine Zierde. Er rühmt sich seines Glücks bei den Weibern, seiner Trunkfestigkeit, seiner Erfolge in Spiel und Jagd (vgl. Śār. I, 58).

9. Zu Strophe I, 19 bemerkt Schmidt: ‚Str. 19 scheint mir die Lesart von β SPα[1] ν Hamb. Hss. Pūrṇabhadra *dhunvantam* entschieden vorzuziehen zu sein; der Ausdruck „besteigen“ deutet doch auf einen Baum hin, der sich hin und her bewegt, aber schließlich doch bestiegen wird.‘ Ehe Schmidt das so hinschrieb, hätte er gut getan, die Sanskrittexte nachzuschlagen. Er würde gefunden haben, daß

[1] Schmidt zitiert auch diese Stellen nach der Übersetzung, aus der er den von mir übersehenen Druckfehler β SPα statt SPα übernommen hat. Das Richtige steht in der kritischen Ausgabe.

ich selbst in dem 1904 veröffentlichten Pūṇa-Fragment धुन्वन्तमपि in den Text gesetzt und in der Fußnote dazu bemerkt hatte: ‚धूर्तं तमपि, gebessert nach Pūrṇ. und SP.‘ Damals war ich mir über den Stammbaum noch nicht klar; die β-Rezension des Tantrākhyāyika war mir noch nicht bekannt, und da ich festgestellt hatte, daß Pūrṇabhadra das Tantrākhyāyika benutzt hat, so setzte ich die doppelt beglaubigte Lesart ein. Denn daß die eine der beiden Lesarten nur eine aus der Śāradā-Schrift erklärliche Korruptel der andern sein konnte, war klar. Nachdem es mir mit Hilfe der Hss. der β-Rezension des Tantrākhyāyika gelungen war, einen sicheren Stammbaum aller Pañcatantra-Rezensionen aufzustellen, lag die Sache anders. Vgl. oben, § 4 a). SCHMIDTS Eklektizismus, der mit demjenigen KOSEGARTENS durchaus identisch ist und den Grundregeln aller philologischen Methode zuwiderläuft, verwerfe ich und habe an einem Beispiel, welches ich aus einer großen Masse herausgegriffen habe, im kritischen Band zu Pūrṇabhadra,[1] S. 44 ff. gezeigt, zu welchen verderblichen Folgen für die Wissenschaft das planlos eklektische Verfahren dieser beiden Gelehrten führt. Wir werden gleich sehen, wie recht ich hatte, als ich auch im vorliegenden Falle die anscheinend absonderliche Lesart des Tantrākhyāyika im Texte stehen ließ.

In der Anmerkung der kritischen Textausgabe zu S. 10, Z. 4 steht: ‚Statt *dhūrtaṃ tam api* ist vielleicht mit SPα ν Hamb. Hss. Pūrṇ. **dhunvantam** *api* zu lesen.‘ An einen Baum zu denken, liegt nahe, so nahe, daß der Redaktor von SPβ, wie SCHMIDT aus meiner ihm gleichfalls vorliegenden Ausgabe dieser Rezension hätte ersehen können, den von allen anderen Pañcatantra-Rezensionen (einschließlich SPαγδ, ν) beglaubigten Versschluß des Tantrākhyāyika in पार्थिवद्रुमम् änderte. Eine nochmalige Prüfung der Stelle ergibt nun zur Evidenz, daß nur die Lesart des Tantrākhyāyika richtig ist, daß also auch diese Stelle wie so viele andere die Richtigkeit des aufgestellten Stammbaums und die Vorzüglichkeit des Tantrākhyāyikatextes beweist.

[1] Noch unter der Presse.

Die in Rede stehende Strophe spricht Damanaka. Karaṭaka geht auf ihren Inhalt nicht sogleich ein, sondern erst in A 18. Der Prosasatz der Antwort aber nimmt ohne Zweifel auf die Strophe Bezug. Dem **आरोहन्ति** der Strophe entspricht **दुरारोहाः** in der Prosa, und dem **धूर्तं** der Strophe entsprechen in der Prosa die Worte **प्रकृतिविषमा रन्ध्रान्वेषिणश्छलग्राहिणश्च.** Nicht an einen Baum, sondern an einen Berg ist zu denken, und meine oben angeführte Bemerkung zu S. 10, Z. 4 der Textausgabe ist zu streichen. Noch von einer andern Seite wird es wahrscheinlich, daß **धूर्तं तमपि** die alte Lesart ist. Wenn ich im Apparat des Tantrākhyāyika als die Lesart von SPα *dhunvantam* angebe, so stützt sich diese Angabe auf die älteste und ihrem Texte nach ursprünglichste Handschrift dieser Klasse, nämlich K. Wie K lesen *dhunvantam* die meisten Hss. von SPβ und ν. Aber die α-Hss. NABC, die γ-Hss. und die δ-Hs. lesen *dhūnvantam* und von β liest O *dhūnvantaḥ*.[1] Offenbar ist also das fehlerhafte *ū* noch ein Rest des Ursprünglichen und wir haben hier den so oft zu beobachtenden Prozeß vor uns, daß ein Fehler des Archetypos von denkenden Schreibern konjekturell falsch gebessert wird und daß ein letzter Überarbeiter — hier der Redaktor von SPβ — eine nach Sinn und Form tadellose Fassung herstellt, die man unbedenklich in den Text nehmen würde, wenn man eklektischen Grundsätzen huldigen wollte.

10. So bleibt von Schmidts Ausstellungen sachlich — abgesehen von der Besserung einiger Druckfehler — nur die Bemerkung zu Recht bestehen: ‚ii, 106 ist Str. 28 sicher durchgehends doppelsinnig; H. übersetzt bloß das erste Wort doppelt.‘ Ich hätte also hinter ‚unehrlichen‘ in Klammern ‚krummen‘, hinter ‚Blöße‘ in Klammern ‚Löcher‘ einfügen sollen.

11. Sehr viel Wertvolles dagegen enthält die Rezension von F. W. Thomas, *JRAS* 1910, S. 966 ff. und 1347 ff. Nicht nur liefert

[1] Vgl. den kritischen Apparat von SP, zu dessen Benutzung natürlich die Verweise im Apparat zu Śār. anregen wollen. Denn daß ich nicht nochmals alle Lesarten der verschiedenen Hss. des SP bei zweifelhaften Stellen des Tantrākhyāyika in dessen Apparat aufführe, ist selbstverständlich.

THOMAS eine große Reihe von Bemerkungen zum Text, zur Übersetzung und zum Wörterverzeichnis, sondern er gibt nach AUFRECHTS ‚Indices' auch eine große Menge Nachweise für die Strophen. Indem ich hier auf diese wichtigen Beiträge verweise, bespreche ich nur diejenigen Stellen, an denen mir THOMAS' Besserungsvorschläge verfehlt erscheinen. Zweifelhaftes übergehe ich.

12. Zu den von THOMAS hervorgehobenen Druckfehlern im Texte sei bemerkt, daß S. 107 marg. PS. statt SP., und S. 116, Z. 5 f. und S. 153, Z. 10 f. bereits im Druckfehlerverzeichnis der Ausgabe, S. 184 verbessert sind. S. 59, Z. 13 ist der Anusvāra von **कुलशीलं** beim Reindruck abgesprungen.

13. Zunächst zwei metrische Anstöße! Zu S. 13, Z. 5 bemerkt THOMAS: ‚**पाषाणभारसहस्रं**: the metre seems to demand **°भर°**'; zu S. 150, Z. 20: ‚**मित्रं वा**: this Āryā line is imperfect. Read **नैवातिप्रणय** with Sbhv. 2893?' Ich habe absichtlich die hs. Lesarten in beiden Fällen nicht geändert, da hier Liquide im Spiele sind und diese in Verbindung mit einem Konsonanten offenbar im Tantrākhyāyika noch nicht unbedingt zusammen mit dem vorangehenden Vokal eine metrische Länge bilden.[1] Der in allen Pañcatantra-Fassungen variantenlos überlieferte Pāda I, 5a: **अव्यापारेषु व्यापारं** z. B. ist offenbar metrisch = ⏑ – – – | ⏑ – – –. Vgl. auch JACOBI, *Rāmāyaṇa*, S. 26 f. So wird S. 13, Z. 4 die Silbe *has* in **°सहस्रं** als metrisch kurz zu betrachten sein: – – | ⏑ – ⏑ | ⏑ ⏑ – ‖ In S. 150, Z. 20 ist die achte Silbe kurz: **मित्रं वा बन्धुं वा नाति प्रणयपीडितं कुर्यात्**: – – | – – | – – | – ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ – | ⏑ | – – | – ‖ Unter dieser Voraussetzung haben wir eine *upagīti*-Strophe vor uns. Daß später der Vers durch ein Flickwort ‚regelmäßig' gemacht worden ist, entspricht der Gepflogenheit der Inder. Eine metrisch viel anstößigere Strophe findet sich I, 183 (S. 62, 18). Vgl. Ausgabe des Südl. Pañc., S. LVII und S. LXVIII, Anm. 1.

14. ‚p. 25, l. 6. **आरोहता**: why not retain the **आरूहता** of αβ?' Die *u*-Form ist grammatisch falsch. Sie kommt — wohl als ursprüng-

[1] Die Silbengrenze wird in solchen Fällen bekanntlich in die Konsonantengruppe gelegt und die Liquida zur folgenden Silbe gezogen.

liche Glosse — in Śār. α nochmals S. 103, 19 vor (s. Lesarten). Da nun nach BÜHLER, *Detailed Report*, S. 35, *u* und *o* in Kashmīr öfter verwechselt werden, so liegt in आरूहता wohl nur der Fehler eines Schreibers vor.

15. ,p. 61, l. 14 (v. 177). पूतराः: error for कातराः, as is read in this verse *Subhāṣitāvalī* 3468? Or is पूतराः a stronger equivalent?' Das letztere nehme ich an. Außerdem liegt कातराः graphisch zu weit von dem in αβ überlieferten पूतनाः ab und ist wohl sicher eine mißglückte Besserung von पूतराः. पूतर ist ein seltenes Wort. Das große Petersburger Wb. kennt es noch nicht. PISCHEL bemerkt zu Hemacandra, Prākṛ.-Gr. I, 170: ,Ein Skt.-wort *pûtara* ist bisher nicht bekannt. Trivikrama erläutert es mit *adhamaḥ* | *jalajantur vā* |.' पूतर = अधम bildet aber einen vortrefflichen Gegensatz zu तेजस्विन्. Endlich kann man oft beobachten, wie in jüngeren Hss. seltene Worte des Originals durch geläufigere ersetzt werden — oft durch Vermittelung von Glossen.

16. ,p. 69, ll. 21—2. We seem to have the remains of a faulty śloka —

परस्परं विहन्याद्यो [lies °द्य:] अन्यस्त्वन्येन भक्ष्यते ।
परस्परापकारात्तदुभयवैरमीरितम् ॥

and possibly an *Āryā* verse followed.' Das glaube ich nicht. Man muß ja doch den ganzen A 145 von यो विहन्यात्परस्परम् bis zu Ende als G a n z e s betrachten. Es liegt nicht das geringste Anzeichen einer Korruptel vor. Außerdem enthält der 4. Pāda des von THOMAS hergestellten Ślokas ja eben einen metrischen Fehler, da die dritte und vierte Silbe einen Pyrrhichius bilden. Vgl. WEBER, *Ind. St.* VIII, S. 335 f. JACOBI, *Ind. St.* XVII, 442.

17. ,p. 70, ll. 4—5 (v. 25). The verse would give a better sense if it read —

शत्रुणापि स संदध्यात्सुश्लिष्टेनापि संधिना ।
आतप्तमपि पानीयं शमयत्येव पावकम् ॥

„Even with an enemy he should ally himself, even in intimate alliance. Water, though heated, puts out fire.“ The heated water is the

angry person with whom the agreement is made, extinguishing the flame of war. The long आ in आतप्तं explains the reading सुतप्तं, as students of Brāhmī writing will recognize. As regards the sentiment, we may compare *Arthaśāstra*, vii, 2 (p. 267, ll. 5—6), नातप्तं लोहं लोहेन संधत्ते.‘

Der Zusammenhang erfordert unbedingt den Sinn: ‚mit einem (natürlichen) Feinde darf man kein Bündnis schließen.‘ Das ergeben die folgenden Strophen und der vorhergehende Prosasatz A 146, zu dessen Bekräftigung sie angeführt werden: तत्सर्वथा किमशक्येन समयकारणेन। Und dieser Satz folgt unmittelbar auf den Abschnitt von den beiden Arten der natürlichen Feindschaft, des एकाङ्गवैर und des उभयवैर. Die Konjektur स im ersten Pāda ist also abzuweisen und न ist beizubehalten. Das SP und ν (natürlich auch Hitop. i, 65 Pet.) lesen न हि (was vielleicht die ursprüngliche Lesart ist); Syr. ii, 13 (Schulthess) entsprechend paraphrasiert: ‚Wer mit seinem Feinde Freundschaft schließt, ist kein Weiser.‘ Textus simplicior ed. Bühler ii, 29 (σ-Klasse) und Hamb. Ms. I (H-Klasse) वैरिणा न हि (die Mss. h [σ-Klasse] und H [H-Klasse] lesen वैरिणा सह. Daß dieses सह eine grammatische Glosse zu वैरिणा ist, die das richtige न हि verdrängt hat, liegt auf der Hand); Pūrṇ. ii, 24 wie SP शत्रुणा न हि. Das न ist also nicht nur durch alle alten Fassungen, sondern sogar durch die beiden Jaina-Rezensionen gesichert.

Zu Anfang des dritten Pāda haben die Hss. von Śār. α und β (außer dem auf z zurückgehenden R, dessen Lesart also Korrektur ist) अतप्तमपि, alle Abkömmlinge des Archetypos K dagegen सुतप्तमपि.[1] Daß die Lesart des Tantrākhyāyika, अतप्तमपि, die richtige ist, habe ich S. 65, Anm. 4 der Übersetzung dargelegt, wo es heißt: ‚Dies ist nach dem Vorhergehenden ein Beispiel für die einseitige Feindschaft, die auch zwischen Krähe und Maus besteht.‘ Der Sinn der Strophe ist nämlich: ‚Auch wenn das Feuer das Wasser nicht angegriffen hat (तप् im Doppelsinn „erhitzen“ und „peinigen“; vgl.

[1] Syr.: ‚Denn mag man das Wasser noch so stark mit Feuer erhitzen: wenn es auf das Feuer gegossen wird, löscht es dieses aus.‘

शत्रुंतप), löscht dieses dennoch jenes aus.‘ Die Lesart सुतप्तमपि des Archetypos K geht auf ein Mißverständnis zurück, indem der Schlimmbesserer in dem Worte den Sinn suchte: ‚Wenn das Wasser dem Feuer durch Erhitzen auch noch so sehr angeglichen wird.‘ Der Sinn soll also danach sein: ‚Wenn zwei von Natur feindliche Wesen auch noch so enge Freundschaft schließen.‘ Aber ist denn das Erhitzen des Wassers durch das Feuer überhaupt ein treffendes Bild für den Abschluß einer Freundschaft oder eines Bündnisses? Das wäre doch nur der Fall, wenn dem Wasser durch das Erhitzen eine Wohltat erwiesen würde. Es ist klar, daß dies nicht der Fall ist und daß durch सुतप्तम् der beabsichtigte Doppelsinn verloren geht. Und wo wäre तप् jemals zur Bezeichnung einer freundlichen Handlung gebraucht worden? Nicht die Erhitzung, sondern die Kühlung löst beim Inder Wohlgefühl aus. Dazu kommt ferner und vor allem, daß die Strophe mit der Lesart सुतप्तमपि ihre Beziehung auf das vorher besprochene एकाङ्गवैरं verliert, das zwischen den beiden Unterrednern — der Maus und der Krähe — besteht.

Die von Thomas zitierten Worte des Arthaśāstra sprechen für, nicht gegen meine Auffassung. Die ganze Stelle (S. 267, 4 ff.) lautet: **समश्चेन्न सन्धिमिच्छेत्, यावन्मात्रमपकुर्यात्तावन्मात्रमस्य प्रत्यपकुर्यात्। तेजो हि सन्धानकारणं; नातप्तं लोहं लोहेन सन्धत्त इति।** ‚Wenn ein gleichstarker [Fürst] mit einem kein Bündnis eingehen will, so füge man ihm wieder so viel Schaden zu, als er einem selbst zufügen sollte. Denn die Glut [Nebensinn: kriegerische Angriffe, Macht] führt Bündnisse herbei. Nicht ungeglühtes [unerhitztes] Metall verbindet sich mit Metall.‘ (Vgl. dazu die Strophe Śār. ii, 31: **द्रवत्वात्सर्वलोहानां** usw.) **नातप्तं** ist also **न अतप्तं**, nicht **न आतप्तं**, und **तप्** ist genau in dem Doppelsinn (‚erhitzen‘ und ‚feindlich begegnen‘ — vgl. den Doppelsinn unmittelbar vorher in **तेजस्**) gebraucht, wie in unserer Strophe in der Überlieferung des Tantrākhyāyika.

Für mich ist also auch diese Stelle wieder ein Beweis für die Güte des Tantrākhyāyika-Textes wie für die Richtigkeit des aufgestellten Stammbaums.

18. ,p. 71, l. 22 (v. 36). I find it hard to doubt that the author wrote न भवन्त्यमहात्मनाम् ॥, as some MSS. of the *Southern Pañca-tantra* (II, 26) read.'

Die Strophe lautet im Tantrākhyāyika:

आजीवितान्ताः प्रणया कोपाश्च क्षणभङ्गुराः ।
परित्यागाश्च निस्सङ्गा न भवन्ति महात्मनाम् ॥

Ich hatte *Über das Tantrākhyāyika*, S. XV und *Südl. Pañc.* S. LX die Strophe für fehlerhaft erklärt und darauf hingewiesen, daß sie in allen anderen Pañcatantra-Fassungen außer SP (v und dem daraus abgeleiteten Hitopadeśa) fehlt, vermutlich, weil sie das Gegenteil von dem zu sagen scheint, was sie besagen soll.

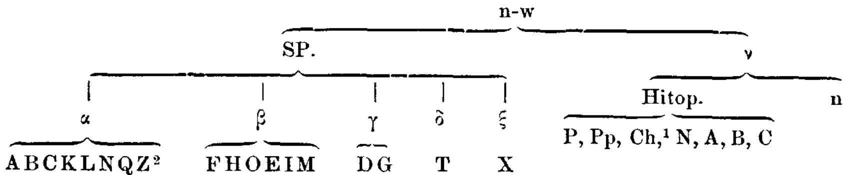
Wichtig ist, daß die Strophe in beiden Rezensionen des Tantrākhyāyika im 1., 2. und 4. Pāda wörtlich so als II, 43 wiederkehrt.[1] Diese wiederholte Beglaubigung durch beide Rezensionen spricht um so mehr für die Echtheit der Überlieferung, als — wie ich in der Fußnote der Ausgabe und durch meine Übersetzung gezeigt habe — der Sinn völlig klar ist, wenn man die Strophe als Frage auffaßt.

Wenn THOMAS vorschlägt, nach einigen Hss. des SP zu bessern: न भवन्त्यमहात्मनाम्, so muß ich dem von meinem S. VII ff. der Ausgabe und in der Besprechung von CAPPELLERS Ausgabe des Śākuntala, *ZDMG* LXIV, 632, 28 ff.—634 präzisierten Standpunkt aus widersprechen. Vgl. oben § 4, a. Nachdem der Stammbaum des Pañcatantra im allgemeinen und des Südlichen Pañcatantra im besonderen aufgestellt ist, muß dieser Stammbaum unbedingt zur Grundlage der kritischen Arbeit gemacht werden. Das Südl. Pañcatantra mit allen seinen Hss. geht auf einen im N-W. gefertigten Auszug n-w zurück, auf den andererseits die nepalesische Fassung v zurückgeht.[2] Diese hat mit dem Hitopadeśa eine große Anzahl nach Ausweis des

[1] Der dritte Pāda lautet an erster Stelle परित्यागाश्च निस्सङ्गा, an zweiter परित्यागश्च निस्सङ्गो.

[2] Die nepalesische Handschrift in dieser Rezension enthält außer einem einzigen alten Prosasatz nur die Strophen.

Tantrākhyāyika ursprünglicherer Lesarten gemein und stellt mit ihm das erste und zweite Tantra um. Folglich geht der Hitopadeśa auf sie zurück. Das Verhältnis der Nachkommen von n-w und ihrer Hss. zeigt das folgende Schema:



Es handelt sich nun darum, die Lesart von n-w festzustellen.

Beginnen wir mit ν! Dessen Lesart wäre aus Hit. und n zu bestimmen.

n: bhavaty[3] *asya mahātmanaḥ*

Hitop.:[4] *bhavanti hi mahātmanāṃ* Pp

bhavanty atra mahātmanāṃ Ch

saṃbhavaṃti mahātmanāṃ P

na bhavanty amahātmanām. Peterson (also NAB?).[5]

Petersons Apparat ist über alles Maß unzuverlässig; vgl. ‚Über Text und Verfasser des Hitopadeśa', S. 7 ff. Angesichts der verschiedenen Lesarten der anderen Fassungen ist es ganz unwahrscheinlich, daß alle seine drei Hss. die von ihm gegebene Lesart haben. So viel aber scheint klar zu sein, daß n, Pp, Ch, P vier verschiedene Korrekturen enthalten. Da nun Petersons Lesart völlig klar ist, zu einer Korrektur aus ihr also kein Anlaß vorgelegen hätte, so wird auch sie auf eine Korrektur zurückgehen und wir werden, da *hi* und *atra* Flickworte sind, *saṃbhavanti* und *asya mahātmanaḥ* als ganz vereinzelte Lesarten auftreten (vgl. SP und Śār., wo kein Ms. sie hat) auf *na bhavanti mahātmanām* geführt.

[1] Kollation von Gildemeister, in meinem Besitz. Vgl. meine Dissertation ‚Über Text und Verfasser des Hitopadeśa', Leipzig 1897, S. 5.

[2] Siehe Ausgabe des SP., S. xcii ff

[3] Schreibfehler für *bhavanty*, da die vorhergehenden Worte lauten: *parityāgāś ca niḥśaṃkā* (!).

[4] i, 180 Schl. = i, 149 P.

[5] C hat Peterson nur gelegentlich zitiert.

Diese Lesart findet sich nun in einigen Hss. des SP. Die hier vorkommenden Lesarten sind:

SP.: *na bhavanti mahātmanām*: H M. } β
na bhavanty amahātmanām: F O E I. }
bhavanti hi mahātmanām: N A B C Q L Z (α), G D (γ), T (δ).
bhavanty ete mahātmanām: K (α).

In ξ fehlt die Strophe.

Somit stehen sich die Lesarten von β und die der anderen Subrezensionen (α γ δ) gegenüber. γ und δ stimmen im ganzen in den Lesarten mehr zu α als zu β, so daß die Mehrzahl der Rezensionen hier nicht entscheidet. So viel ist klar, daß auch hier Korrekturen vorliegen. Die Besserung durch das Flickwort *hi* liegt so nahe, daß ja auch eine Hs. des Hitopadeśa sie hat; und der Umstand, daß die zwar in der mir vorliegenden Abschrift korrupte, aber altertümlichste Hs. K eine andere vereinzelte Lesart (*ete*) hat, die offenbar auch Korrektur ist, deutet darauf hin, daß der Archetypos von α nicht die Lesart *bhavanti hi* hatte, sondern eine Lesart, die unverständlich erschien und die einerseits in K, andererseits in den anderen vorliegenden Hss. von α γ δ in naheliegender Weise gebessert wurde.

So haben also die Lesarten der Hss. von β die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Von diesen ist die Lesart der meisten Hss. (F O E I) ohne weiteres verständlich; die Lesart von H M kann also keine Korrektur der Lesart von F O E I sein. Auch graphisch läßt sich die Lesart von H M aus der von F O E I nicht erklären. Es wird also auch hier ein bestimmter Grund zur Änderung vorgelegen haben und dieser wird in der anscheinenden Sinnlosigkeit der Lesart von H M zu suchen sein. Diese, als die *lectio durior*, verdient also an sich den Vorzug und da sie mit der Lesart übereinstimmt, welche beide Rezensionen des Tantrākhyāyika an zwei Stellen übereinstimmend haben, während die Lesarten von ν und Hitopadeśa gleichfalls auf eine anscheinend unverständliche Fassung ihres Archetypos hinweisen, so war die Lesart *na bhavanti mahātmanām* in den Text des SP wie des Tantrākhyāyika einzusetzen. Vergleiche auch *ZDMG.* LXV, S. 16, § 15 und Anm. S. 34.

19. ‚p. 73, ll. 4 seq. (vv. 39–42). Here we have eight lines of the *narrative* in *ślokas*. This is a noticeable fact, suggesting that the whole (of this narrative) had a versified original.‘

Im Verzeichnis der Strophenanfänge habe ich alle zur Erzählung gehörenden Strophen mit † bezeichnet und es ist merkwürdig, daß im II., III. und IV. Tantra eine ganze Anzahl solcher Strophen vorhanden sind (freilich teilweise auch in interpolierten Stücken), daß sich im ersten Tantra aber nur eine derartige Strophe findet (I, 179). Es ist wahrscheinlich, daß diese Strophen alle metrischen Erzählungen entlehnt sind (so sicher die Str. II, 47, die mit der Prosa im Widerspruch steht, freilich aber in allen anderen alten Fassungen fehlt). Ganz sicher ist diese Annahme aber nicht. Es könnte immerhin hier in den Anfängen etwas ähnliches vorliegen wie in der Campūdichtung, in der die Dichter ja auch selbstverfertigte Strophen in die Erzählung einflechten. Im Hinblick auf Daṇḍin, der in seinem DKC. nur eine einzige Strophe (und zwar eine Überschrifts-, keine Erzählungsstrophe) hat, ist allerdings die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme nicht sehr groß.

20. ‚p. 84, l. 9 (v. 74). **विवशतां: विविशतां** ꞔ seems preferable, because (1) **वि° विस्तार्यते** is a rather strained construction, and (2) a **भङ्ग** of a **सेतु** can scarcely be said to be **विवश**. A thing is **विवश** when it is beyond its own control.‘

Diese Strophe fehlt in allen anderen Pañcatantra-Fassungen. Sie lautet:

आशाविप्लुतचेतसो ऽभिलषितालाभादलाभो वर-
स्तस्यालाभनिराकृता हि तनुतामापद्यते प्रार्थना ।
दृष्टावाप्तिसमुद्भवस्तु सुतरां हर्षः प्रमाथी धृते-
स्सेतोर्भङ्ग इवाम्भसां विवशतां वेगेन विस्तार्यते ॥

‚Besser ist für einen, dessen Herz durch Hoffnung aufgeregt ist, das Nichterlangen, als das ersehnte Erlangen; denn sein Begehren wird geschwächt, wenn es durch das Nichterlangen verdrängt wird. Die Freude dagegen, die aus der Erreichung des Gewünschten entsteht, beunruhigt seine Festigkeit [Gleichmut] gewaltig, und wie

bei einem Dammbruch breitet sie sich aus mit Ungestüm zu einer Zügellosigkeit [, wie die] der Gewässer [ist].‘

भङ्ग ist also nicht, wie THOMAS annimmt, = भङ्गः, sondern = भङ्गे. Das Subjekt zu विस्तार्यते ist हर्षः und dieser breitet sich aus ‚beyond its own control‘. विविशतां halte ich für unmöglich, da विश् ‚eingehen‘ heißt, hier aber die Bedeutung ‚ausströmen‘ nötig wäre. Das Petersburger Wörterbuch gibt für विविश् als einzigen Beleg Maitrāyaṇyupaniṣad 2, 6, und zwar mit der Bedeutung ‚eingehen in‘. Ich wüßte das Wort aus der nachvedischen Literatur nicht zu belegen.

21. ‚p. 84, l. 16 (v. 76) °पिठिरा: should this be °पिठरा? *Bhartṛhari*, III, 22, and Sbhv. 3196 read °विधुरां.‘ Daß °विधुरां die schlechtere Lesart ist, die keinesfalls gegen die Überlieferung in den Tantrākhyāyika-Text aufzunehmen ist, leidet wohl keinen Zweifel. Der Lesart des Tantrākhyāyika graphisch näher kommt die Lesart BÖHTLINGKS (*I. Spr.*) °जठरां. Die Form पिठिर ist nicht zu beanstanden. Sie verhält sich zu पिठर wie कुट्टिनी zu कुट्टनी. In beiden Fällen ist durch das *i* einer Nachbarsilbe Umlaut hervorgerufen.

22. ‚p. 88, l. 21 (v. 100). सद्दा: read महा, with SP. II, 62? —‘ Nein. Pūrṇabhadra II, 122 bestätigt die Lesart des Tantrākhyāyika.

23. ‚p. 89, l. 7 (v. 103). °पथ्यदना:: what is the objection to °पथ्यधना: $\alpha\beta$ = °पाथेया:?‘ Der Sinn ist ‚Wegzehrung‘, ‚Wegekost‘. Darauf deutet स्वकर्मफल. Denn das *Karman* wird wie eine Frucht genossen (भुज्), muß aufgezehrt werden. Da nun aspirierte und unaspirierte Konsonanten häufig in Kaśmīr-Hss., insbesondere auch in den Tantrākhyāyika-Hss.,[1] verwechselt werden, so ist °पथ्यदना: wohl sicher richtig (vgl. पथ्यशन und पथ्योदन). Belegt ist पथ्यदन Pūrṇ. 81, 3. पथ्यधन ist mir unbekannt.

24. ‚p. 99, l. 5 (v. 146). दिवसवरे: read दिववसरे?‘ Ich finde an der Lesart des Tantrākhyāyika nichts auszusetzen. Immerhin hat Pūrṇabhadra offenbar an ihr Anstoß genommen, der dem Sinne nach wie THOMAS korrigiert: दिनसमये (II, 176).

[1] Über das Tantrākhyāyika, S. XVI f.

25. ,p. 105 (v. 164). Why not keep the old reading सर्वमुत्पादि भङ्गरं (*Das Südliche Pañcatantra* II, 81), which is so common a truism in Indian writing?'

Die Hss. beider Rezensionen des Tantrākhyāyika haben उत्पातभङ्गरम्. Dies ist sinnlos. Da stimmhafte und stimmlose Konsonanten häufig in den kaschmirischen Hss., speziell auch denen des Tantrākhyāyika, verwechselt werden,[1] so ist die einfachste Korrektur उत्पादभङ्गरम् ,schon im Entstehen gebrechlich', d. h. ,schon beim Entstehen dem Tode geweiht'. Dieselbe Lesart hat *Simpl.* ed. BÜHLER II, 177 (in den Hamburger Hss. fehlt die Strophe; in der mit BÜHLERS Text zu derselben Klasse gehörigen Hs. h ist sie geändert: b: *sampadaḥ* kṣaṇabhaṃgurāḥ;[2] d: *sarveṣām eva dehinām*). Es lag also kein Grund vor, die Lesart उत्पादि des SP (ν, Hit.) und Pūrṇabhadras einzusetzen.

26. ,p. 117, l. 9. जीवजीवक: the usual form is जीवंजीवक'. Im Petersburger Wörterbuch sind beide Formen gleich gut belegt. Alle Tantrākhyāyika-Hss. haben die unnasalierte Form, was kaum auf eine Korruptel zurückgehen kann, da die Hss. den Nasal ausschreiben (ihn also nicht durch einen leicht zu übersehenden Anusvāra ersetzen).

27. ,p. 123, l. 11 (v. 62). °नामका: read °नाशको: violating *ahiṃsā's.*' Meine Lesart ist अहिंसानामको. Beim Reindruck ist der *o*-Bogen abgesprungen. Die Strophe lautet:

अन्धे तमसि मज्जामः पशुभिर्ये यजामहे ।
अहिंसानामको धर्मो न भूतो न भविष्यति ॥

In den Jaina-Rezensionen ist hier der Text geändert und die *ahiṃsā* wird gepriesen. Aber Pūrṇabhadras Versanfang अहिंसापूर्वको धर्मो (III, 94) geht offenbar auf sie zurück. Wenn die Jaina-Verfasser die Strophe ausgeschieden haben, so ist es wohl eben der ihrem Dharma widersprechenden Behauptung wegen geschehen, einen Dharma, der den Namen *ahiṃsā* führe, habe ich es nicht gegeben

[1] Über das Tantrākhyāyika, S. XVI f.

[2] Hs *sapada kṣaṇabhaṃgurā.*

und werde es nicht geben. Das spricht für die Lesart °नामको. An °नाशको hätten sie gewiß keinen Anstoß genommen. SP III, 38 hat अहिंसायाः परो धर्मो, A अहिंसा परमो धर्मो; K und ν अहिंसया समो धर्मो. Dies scheint also die Lesart des gemeinsamen Archetypos (n-w) von SP und ν zu sein. Ich halte die Lesart des Tantrākhyāyika für einwandfrei. Der Sinn der Strophe ist: ‚Wir glauben den Dharma zu befolgen, tappen aber völlig im Dunkeln, da wir Tiere opfern. Niemand aber ist noch auf den Gedanken gekommen noch wird — wie es bei den eingewurzelten Tieropfern scheint — jemand darauf kommen, daß der wahre Dharma *ahiṃsa* heißt.‘ — Möglicherweise sind die beiden letzten Pāda als Frage aufzufassen.

28. ‚p. 129, l. 12. °मा बाल: read °माबाल.‘ Nein. Denn आ ist hier selbständige Präposition mit dem Ablativ. Vgl. Pāṇini II, 1, 13.

29. ‚p. 145, l. 4 (v. 138). क्षतान्तदंष्ट्राविनष्टानि: read °निविष्टानि = °गतानि? *See* apparatus criticus.‘ Die Lesart unseres Textes hat die Hs. p; z hat den Schreibfehler °दंष्ट्रानिनष्टानि. Der Schreiber der auf z zurückgehenden Hs. R, der ja eine Menge Konjekturen gegemacht hat,[1] ‚bessert‘ dies zu °दंष्ट्रासु निष्टानि. Pūrṇ. III, 234 hatte die fehlerhafte Lesart von z vor sich und bessert sie zu क्षतान्तदृष्टानि नष्टानि (oder er fand diese Schlimmbesserung in seiner Vorlage).

30. ‚p. 149, l. 28 (v. 5). निष्प्रयोजनमत्सरः: read °वत्सलः with SP. IV, 2?‘ Ich nehme प्रयोजनमत्सरः als ‚selbstsüchtig in bezug auf den Zweck [oder: das Motiv]‘; निष्प्र° als das Gegenteil davon. वत्सल scheint allerdings dem प्रीतिं in a besser zu entsprechen. Da aber die Lesart des Tantrākhyāyika nicht direkt Unsinn ist, mußte sie beibehalten werden. S. oben, § 4, a.

31. ‚p. 150, l. 4. असमो विकारः: read असमोपकारः?‘ Die Lesart उपकारः hat das SP; auch der alte Syrer hat (A 149): ‚denn schon dadurch, daß du so denkst, bin ich von dir belohnt‘. उपकार ist also wohl die Lesart der K-Klasse. Da aber विकार ‚Veränderung [meiner Lebensumstände]‘ einen Sinn gibt, so durfte ich — s. oben § 4, a — diese Lesart nicht in den Text des Tantrā-

[1] Vgl. Ausgabe, S. XVII, b 16.

khyāyika setzen, wenn sie vielleicht auch die Lesart des Verfassers selbst ist.

32. Entschieden Recht zu haben scheint mir THOMAS, wenn er bemerkt: ‚p. 49, ll. 12—13. **मा खलु कश्चिद्वनं धारयतु**: but **वनं धारयतु** gives a poor sense, if any, whereas **धनं धारयतु** „let no one owe money“, agrees excellently with what follows‘. Ebenso hätte ich, wie er mit Recht bemerkt, S. 157, Z. 10 mit *x* **°वापनं** lesen sollen.

33. Wenn ich somit die meisten von THOMAS’ Textänderungen zurückweisen muß, so hat er in der großen Mehrzahl der Fälle, in denen er meine Übersetzung beanstandet oder ergänzt, ganz entschieden Recht. Besonders hervorheben möchte ich daraus die Bemerkungen, daß **ऊष्मन्** in II, 61 doppelsinnig ist (‚Hauch‘), was wieder die Ursprünglichkeit der Lesart des Tantrākhyāyika gegenüber den Abkömmlingen von K erweist; daß 136, Str. 134 (Text, S. 144) **बहुच्छ्रायविकारिणी** den Nebensinn hat: ‚taking various tall shapes‘, und die sicherlich das Richtige treffende Bemerkung: ‚p. 137, v. 139 (text, p. 145). . . . ‚The word **वज्रदंष्ट्रा** refers very possibly to the jaws of death, often represented with open jaws and large teeth (like *Kālī*).‘ Nicht einverstanden bin ich dagegen mit der Bemerkung: ‚p. 77, v. 66 (text, p. 82). *Die Entfernung der Entsagung . . . die Wiederholung des Sterbens*: rather, „an acceptance of Renunciation (cf. **सेवाधर्मः परमो गहणो योगिनामप्यगम्यः**) . . . a paraphase (**पर्याय**) of dying“.‘ In der Strophe wird das Betteln getadelt, weil es noch nicht die völlige Entsagung (**वैराग्य**) bringt. Der Bettler lebt noch in und von der Gemeinschaft der Weltkinder. Hiraṇya aber faßt an der betreffenden Stelle den Entschluß, sich aus der Welt zu entfernen, sich zum **वैराग्य** durchzukämpfen. Daher weist er den Ausweg, vom Betteln zu leben, von sich. Folglich kann **वैराग्याहरणं** hier unmöglich ‚an acceptance of Renunciation‘ bedeuten, denn diese sucht Hiraṇya doch gerade. Der Vers, den THOMAS — offenbar aus dem Gedächtnis und daher unrichtig — zitiert, stützt seine Übersetzung gleichfalls nicht: denn in Wirklich- lautet er: **सेवाधर्मः परमगहनो यो°** (Śār. I, 99). Das Metrum ist Mandākrāntā.

34. ‚p. 90, v. 140 (text, p. 96). *Einige freilich ziehen das Almosen vor*: or does दानं केचिद्विजानते mean „only some (few) understand giving“? The meaning „prefer“ seems not evidenced in connexion with *vijñā*.‘ Meine Übersetzung ist hier etwas freier. Wörtlicher wäre: ‚einige haben die Überzeugung [Auffassung], [daß] das Almosen [besser ist].‘ Daß es sich in der ersten Zeile um eine Gegenüberstellung zweier verschiedener Meinungen handelt, ergibt sich aus der zweiten, in der ja eben die Anschauung dieser केचित् widerlegt wird.

35. ‚p. 97, v. 156 (text, p. 104). *Dem nicht*: why not translate कस्य as an interrogative, महोत्सवकल्पाः being the predicate?‘ Die Übersetzung folgt der handschriftlichen Lesart यस्य (vgl. Varianten zu 104, 4). Die Konjektur कस्य habe ich erst bei der letzten Durchsicht des Textmanuskriptes eingesetzt, nachdem die Übersetzung bereits gedruckt war.

36. Zu den gleichfalls wichtigen Bemerkungen, welche THOMAS S. 1356 ff. zu dem Wörterverzeichnis beisteuert, bemerke ich, daß एकपादे, wie THOMAS vermutet, ein Versehen für एकपदे ist; zu आत्ययिक, daß dies Wort 39, 12 sogar ‚Lebensgefahr‘ bedeutet, also doch der Nachdruck auf dem Begriff ‚Gefahr‘ liegt.

Ich schließe hier noch zwei nicht durch meine Kritiker veranlaßte Bemerkungen über zwei Pañcatantrastellen an.

37. Bei R. GARBE, *Die indischen Mineralien*,[1] S. VI findet sich folgende Angabe: ‚UDOY CHAND DUTT, *Materia Medica* XII, setzt es

Pūrṇ. 227, 1.	Śār. A 266.
1 *calā hi rājñāṃ vibhūtayaḥ.*	1 *calā hi rājñāṃ vibhūtayaḥ.* ***katham?***
2 *vaṃśārohaṇ**avad** rājyalakṣmīr **durā**roh**ā**, kṣaṇavinipā-*	2 *vaṃśāroha**kam iva** rājyalakṣmīr āro**pya**[2] kṣaṇanipāt**ā**,*
3 *tarat**ā** prayatna**śa**tair api **dhāryamāṇā** dur**dharā**,*	3 ***pāra**tara**savat** prayatnair api dur**vāryā**,*

[1] Leipzig, HIRZEL 1882.

[2] So ist in der Ausgabe zu trennen.

[das Rājanighaṇṭu] mit Berufung auf Madhusudan Gupta in das 13. Jahrhundert und bemerkt, daß es deshalb nicht älter sein kann, weil zwei früher in Indien unbekannte Stoffe, Opium und Quecksilber, in ihm behandelt sind.'

Daß den Indern das Quecksilber schon früher bekannt war, ergibt sich aus den Zitaten im PW. Der Amarakośa kennt dafür bereits drei Synonyma (II, 9, 99); ebenso ist das Quecksilber Varāhamihira bekannt. Wir gewinnen also 550 n. Chr. als den terminus ad quem.

Einen noch älteren Beleg enthält das Tantrākhyāyika A 266. Dieser Abschnitt findet sich, wie aus der Tabelle Bd. I, S. 123 der Übersetzung ersichtlich ist, mehr oder weniger gekürzt und verändert auch in allen anderen alten Fassungen, außer bei Kṣemendra und natürlich in der nur die Strophen enthaltenden nepalesischen Rezension ν. Von den beiden ältesten Jaina-Rezensionen hat nur Pūrṇabhadra sie [S. 227, 1 ff.], während sie im textus simplicior fehlt.

Im folgenden gebe ich die ganze Stelle in drei Kolumnen. Die mittlere enthält den Text des Tantrākhyāyika, die linke Pūrṇabhadra, die rechte den Text der alten syrischen Übersetzung nach der Verdeutschung von F. SCHULTHESS[1] und in Klammern den der arabischen Rezension in der Übersetzung von WOLFF.[2] Die eingeklammerten Ziffern der dritten Kolumne bezeichnen die Reihenfolge, welche die einzelnen Sätze beim Syrer und beim Araber haben.

Syr. A 228.

1 (2) Und das Glück ist flink [Ein Königreich ist etwas Seltenes]

3 (3) Und wem es in die Hand kommt, der muß es wohl hüten [drum wer ein solches errungen, der möge es wohl hüten und schützen]

---

[1] *Kalila und Dimna.* Syr. und deutsch von F. S. Berlin 1911.

[2] *Das Buch des Weisen* . . . Stuttgart 1839, I, S. 234.

Pūrṇ. 227, 1.	Śār. A 266.
4 *svārādhitâpy ante vipralambhinī,*	4 *svārādhitâpy ante vipralambhinī,*
5 *vānara**jāti**r ivânekacittā,*	5 *vānara**pati**r ivânekacitt**acapalā**,*
6 *padmapattrodakam ivâ**ghaṭita**saṃśleṣā,*	6 *padmapattrodaka**rājir** iv**a du**ssaṃśleṣ**aṇīyā**,*
7 *pavanagatir iva caṭulā,*	7 *pavanagatir ivâ**ti**ca**pa**lā,*
8 *anāryasaṃgatir*[1] *ivâsthirā,*	8 *anāryasaṅgatir ivâsthirā,*
9 *āśīviṣa iva durupacārā,*	9 *āśīviṣa**jāti**r iva durupa**kā**r**y**ā,*
10 *saṃdhyābhralekhêva muhūrtarāgā,*	10 *sandhyābhrarekhêva muhūrtarāgā,*
11 *jalabudbud**ālî**va svabhāvabhaṅgurā,*	11 *jalabudbud**apaṅktir** iva svabhāvabhaṅgurā,*
12 *śarīraprakṛtir iva kṛtaghnā,*	12 *śarīraprakṛtir iva **kriyamāṇa**kṛtaghnā,*
13 *svapnalabdhadra**vya**rāśir iva **kṣaṇa**dṛṣṭanaṣṭā.*	13 *svapnalabdhadra**viṇa**rāśir iva dṛṣṭanaṣṭā.*

So die vollständigen Texte. In den Auszügen fehlt die Stelle oder ist sie geändert. Sie fehlt, wie bemerkt, bei Kṣemendra. Sōmadeva LXII, 164 hat variantenlos:

śrīr iyaṃ ca sadā, deva, dyūtalīlêva sacchalā,
vārivīcîva capalā, madirêva vimohinī.

Hier ähnelt der dritte Pāda dem 11. Vergleich der vollständigen Texte. Das SP, Zeile 1529 f. hat nur ganz allgemein: *tat sarvathā ripunāśān nivṛtto 'smîti matvā pramattena na sthātavyam. sarvatra sāvahitena vyavahartavyaṃ yady api daivena viphalite 'rthe puruṣakāro nirarthakaḥ.*

[1] Der Text meiner Ausgabe liest °*saṃgatam* mit A, die ältesten und besten Hss. bhΨ und das aus Ψ geflossene P lesen *saṃgatim*. Die obige Lesart haben die gleichfalls aus Ψ geflossene Pr M und der überarbeitete Text Bh.

Syr. A 228.

5 (1) Wenn er nicht verständig ist, kann er keinen Augenblick ruhig sitzen, geradeso wenig wie ein Affe ruhig sitzen kann.

6 (4) Denn es bleibt bei einem so wenig wie das Wasser auf den Lotusblättern. [Man sagt ja: sein Bestehen sei von so kurzer Dauer wie das des Schattens der Nymphäe,]

7 (5) Es ist flinker als der Wind [und dieser hört so schnell auf, kommt und vergeht so geschwind wie der Wind,]

8 [hat so wenig Bleibens, so wenig ein Edelmütiger Bleibens hat bei einem Nichtswürdigen,]

9 (6) und ungeberdiger als der Drache,

11 (7) es verschwindet schnell wie der Dunst vor dem Regen [und verschwindet so schnell wie ein Regentropfen].

13 (8) und löst sich in nichts auf wie die schönen Dinge, die man im Traume sieht.

Die beiden vollständigen Sanskrittexte enthalten eine ziemliche Anzahl von Varianten, stimmen aber in dem unter 1. aufgeführten Satz und in den unter 2—13 aufgeführten Vergleichen in der Anordnung völlig und im Wortlaut größtenteils überein. Von den beiden Vertretern der Pahlavī-Übersetzung hat der alte Syrer den 8. Vergleich, der Araber (nach Wolff) die Vergleiche unter 5, 9 und 13 verloren. Bei beiden fehlen die Vergleiche unter 2, 4, 10, 12. Endlich stellt der Syrer (wohl im Anschluß an den Pahlavī-Übersetzer) wie auch sonst häufig[1] um: er hat den 5. Vergleich, der bei dem Araber ganz fehlt, an erster Stelle.

---

[1] Vgl. über Umstellungen in der Pahlavī-Rezension die Übersetzung des Tantrākhyāyika, Bd. I, Kap. III, § 2, 53.

Daß die fehlenden Vergleiche nicht dem ursprünglichen Sanskrittext abzusprechen sind, darf nach Tantrākhyāyika, Übers., Bd. I, Kap. III, § 4, 17—20 als sicher gelten.

Uns interessiert hier das unter 2 und 3 Stehende. Etwas dem Sanskrittext unter 2 Entsprechendes fehlt beim Syrer wie beim Araber. Beide dagegen sprechen unter 3 vom Hüten des Glücks, welches einem in ‚die Hand kommt' (Syrer), oder welches man ‚errungen' hat (Araber). Dies entspricht dem Sinne nach der Fassung von Śār. An sich würde es dem Sinne nach ja gleich sein, ob man mit Śār. *durvāryā,*[1] oder mit Pūrṇ. *durdharā* liest; aber bei Pūrṇ. hat die ganze Stelle einen anderen Sinn. Die Worte: *kṣaṇavinipātaratā prayatnaśatair api dhāryamāṇā durdharā* bedeuten: ‚[das Glück], welches sich am augenblicklichen Sturze freut, ist schwer zu tragen, wenn man es selbst mit Hunderten von Anstrengungen [mit größter Sorgfalt] trägt'. Daß Lakṣmī — die sich der Inder doch als Göttin vorstellt, sich am eigenen Sturze freut, ist gewiß eine seltsame Vorstellung; richtig wäre: ‚Sie freut sich am Sturze des von ihr getragenen Königs.' So heißt sie denn auch in der gleich folgenden Strophe Śār. III, 134 *bahūcchrāyavikāriṇī* und in der bekannten Strophe Śār. I, 64 wird sie dargestellt, wie sie den Minister und den König trägt, aber als Weib der Last nicht gewachsen ist und einen von beiden fallen läßt. Vortrefflich ist dagegen der entsprechende Text in Śār.: ‚wie Quecksilber ist [das Glück] selbst mit [den größten] Anstrengungen nicht zurückzuhalten'. Es läuft einem unversehens aus der Hand (vgl. Syr.).

So spricht die Angemessenheit des Bildes wie der Wortlaut des Syrers und des Arabers für die Echtheit des Tantrākhyāyika-Textes.

Auch im vorhergehenden 2. Abschnitt ist der Sinn in Śār. viel besser als bei Pūrṇ. Letzterer sagt: ‚Das Glück des Königtums ist schwer zu besteigen, wie ein Bambusrohr.' Man sollte denken, es

---

[1] Die Form darf keinen Anstoß erregen. Vgl. Ausgabe des Tantrākhyāyika, Einleitung IV, § 1, 8.

gäbe schwerer zu besteigende Dinge; und so heißt es denn auch Śār. A 18: ‚Und die Könige sind schwer zu besteigen, da sie immer wie die Berge von Natur bösartig [zerklüftet] sind‘ usw. Weshalb gerade das Rohr hier genannt wird, ergibt sich aus dem Texte von Śār.: ‚Die Königsherrlichkeit [das Glück des Königtums] fällt augenblicklich nieder, nachdem sie [den König] wie den Besteiger eines Bambusrohres erhoben hat‘.[1] Sie ist also wie in der schon zitierten Strophe Śār. I, 64 *asahā bharasya* und bringt dadurch denjenigen, den sie trägt, zu Falle.

Offenbar hat Pūrṇabhadra hier wie öfter ein mangelhaftes Manuskript einer seiner Quellen vor sich gehabt, in dem das Auge des Schreibers von dem ersten *pā* (unter 2) statt auf das folgende *tā* auf *ta* (unter 3) abirrte, so daß Pūrṇ. die sinnlose Lesart **चणनिपातरसवत्** vor sich hatte, die er zu **चणविनिपातरता** korrigierte. Aus dieser Korruptel erklären sich die weiteren Abweichungen bei ihm in 2 und 3, da der Text hier unverständlich geworden war und gebessert werden mußte.

Möglich ist auch, daß dieser Fehler in K enthalten war und daß Pūrṇ. den Text, den er gibt, ganz oder zum Teil schon in einem Abkömmling dieser Hs. vorfand. Denn dafür, daß er an unserer Stelle nicht Śār. β direkt benutzte (etwa weil ihm das Śāradā-Alphabet unbequem war),[2] spricht der Umstand, daß auch in der Pahlavī-Übersetzung die Stelle nicht intakt war und auch hier eine Erwähnung des Quecksilbers fehlt, und der weitere Umstand, daß bei Pūrṇabhadra immerhin ziemlich viel und dabei ganz unbedeutende, also kaum beabsichtigte Abweichungen von Śār. vorliegen.

Jedenfalls ist nicht zu bezweifeln, daß *pāratarasavat* ursprünglich unserer Stelle angehörte. Leider ist diese nur in Śār. β überliefert, da α hier eine beträchtliche Lücke hat. So ist es immerhin mög-

---

[1] So ist zu übersetzen. Meine Übersetzung Bd. II, S. 136 ist danach zu berichtigen.

[2] Vgl. die Beispiele von Verlesungen der Śāradā-Vorlage in Pūrṇabhadras Text, *HOS* XII, S. 30 [zu 4, 23 (zwei Beispiele), 4, 30, 207, 5 — ein ganz ähnlicher Fall wie der eben besprochene].

lich — wenn auch bei dem gemeinsamen eben nachgewiesenen Mangel in Texte Pūrṇabhadras und des Pahlavī-Übersetzers nicht wahrscheinlich — daß diese Stelle in Śar. β einem K-Kodex entlehnt ist. In diesem Falle würde also als unterste Grenze für die Bekanntschaft der Inder mit dem Quecksilber das Datum der Pahlavī-Übersetzung, also die Mitte des 6. Jahrhunderts, in Betracht kommen. Dabei ist aber zu beachten, daß das Quecksilber hier in einer Reihe von politischen Sprichwörtern auftritt[1] und daß der Kodex K selbst weit hinter der Pahlavī-Übersetzung zurückliegt. Daraus ergibt sich mit Bestimmtheit, daß die Inder das Quecksilber schon viel früher gekannt haben, wahrscheinlich — wenn die ganze Stelle dem ‚Urpañcatantra‘ angehört — mehrere Jahrhunderte früher.

38. *ZDMG.* LXIV, S. 320 sagt SPEYER: ‚Als klassisches Beispiel zweifelloser Anakoluthie darf geltend gemacht werden die Āryāstrophe Pañc. I, 74 (ed. KIELHORN) = I, 80 (ed. JĪVĀN.), die sich schon im Tantrākhyāyika (I, 38 der HERTELschen Übersetzung) mit unwesentlicher Variante vorfindet und also zum ältesten Bestandteil des Vulgatatextes gehört:

असमैः समीयमानः समैश्च परिहीयमाणसत्कारः ।
धुरि यो न युज्यमानस्त्रिभिरर्थपतिं त्यजति भृत्यः ॥

‚There is here a change of the construction‘, sagt KIELHORN in seiner Anmerkung zur Stelle; richtiger wäre vielleicht: ‚There is here a blending of two constructions, the participial one and that of the relative clause.‘

Zunächst möchte ich hier Einspruch erheben gegen den Ausdruck ‚Vulgata‘-Text, den SPEYER auch in seiner Rezension meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika statt textus simplicior zu verwenden vorschlägt. Es gibt keinen Vulgatatext des Pañcatantra. Unter all den vielen Pañcatantra-Hss., die ich geprüft habe, befanden sich nur 12 zum Teil unvollständige Hss. des textus simplicior, in zwei Subrezensionen (H-Klasse und σ-Klasse); und innerhalb dieser Sub-

---

[1] Diese sind im MBh. und namentlich im Kauṭilīya‘āstra, also in der alten Nīti-Literatur, häufig.

rezensionen gehen die Hss. in den Einzellesarten wieder ganz bedeutend auseinander.[1] Dem gegenüber stehen — mit Ausschluß der stark erweiterten Rezension ξ — 24 Hss. des SP, 10 Hss. des Pūrṇabhadra-Textes und 31 Hss. von Mischrezensionen aus dem textus simplicior, Pūrṇabhadra und gelegentlich anderen Quellen. In 6 Hss. ist das Tantrākhyāyika vertreten. Nach der Häufigkeit der Handschriften also wäre das SP als ‚Vulgata' zu bezeichnen. Soll aber der Ausdruck ‚Vulgata' die geographisch weiteste Verbreitung bezeichnen, so wäre er ebenfalls unpassend, da der textus simplicior vor seiner Drucklegung weder nach Bengalen, noch nach Kashmir, noch nach dem Dekkan gedrungen ist.[2]

Aus S. vii meiner Ausgabe des SP hätte Speyer ersehen können, wie mißlich es um den textus simplicior steht. Wir haben ja nur eine einzige Ausgabe (Kielhorn-Bühler) nach einem einzigen, nicht sehr ursprünglichen Manuskript ohne Varianten. Denn die Kosegartensche Ausgabe ist eine ganz kritiklose Kompilation und die beiden indischen Ausgaben von Jīvānanda und von K. P. Parab sind skrupellose Nachdrucke der Kosegartenschen Ausgabe, zum Teil mit willkürlichen Abweichungen und mit Benutzung des Kielhorn-Bühlerschen Textes.[3] Es ist mir schlechterdings unbegreiflich, wie Speyer einfach den variantenlos gedruckten Texten (und noch dazu mit Berufung auf den doch hinreichend berüchtigten Nachdrucker Jīvānanda) ein Beispiel zum Beleg für eine grammatische Regel entlehnen kann. Unzutreffend ist Speyers Angabe, daß die Strophe des Tantrākhyāyika nur mit einer unwesentlichen Variante der von ihm zitierten Fassung entspreche. Denn diese Abweichung (im dritten Pāda) ist nicht unwesentlich, sondern sie betrifft gerade den in seiner Schlußbemerkung behandelten Punkt. Es fällt durch sie die

[1] Specimina wird man in *HOS.*, vol. xii finden.

[2] Nur in der Palace Library zu Tanjore liegen zwei ausdrücklich als ‚Northern MSS' bezeichnete Hss., beide schlecht, von denen die eine einen textus simplicior, die andere einen Pūrṇabhadra-Text zu enthalten scheint (vgl. *HOS.* xii, S 21).

[3] Vgl. schon *ZDMG* lvi, S. 310. Den eingehenden Nachweis über die skrupellose Art, in der die beiden Inder Kosegarten nachdrucken, wird man *HOS.* xii, S. 44 ff. finden.

Mischung der partizipialen und der relativen Konstruktion weg. Aber diese Mischung gehört auch dem textus simplicior nicht an.

Außer im Tantrākhyāyika und im textus simplicior ist die Strophe noch in den semitischen Rezensionen und bei Pūrṇabhadra I, 62 überliefert. Im SP und in ν fehlt sie. Vom textus simplicior besitze ich zwei Kollationen (eine von mir und SCHMIDT, die andere von BENFEY) von den Hamburger Hss. H I und eine Abschrift des Saṃ. 1429 geschriebenen, von SH. R. BHANDARKAR in seinem Report, Bombay 1907, S. 55, § 46 verzeichneten Manuskriptes. Diese Abschrift bezeichne ich mit h. Die beiden Hamburger Hss. sind die besten Vertreterinnen der im ganzen älteren Rezension des textus simplicior (H-Klasse); h — obwohl sehr durch Abschreiberfehler entstellt, ist in Ermangelung des Originals die ursprünglichste Vertreterin der jüngeren Rezension (σ-Klasse) des textus simplicior. Zur σ-Klasse gehört die von KIELHORN und BÜHLER in ihrer Pañcatantra-Ausgabe abgedruckte Hs.

Der erste, zweite und vierte Pāda ist in allen genannten Quellen variantenlos überliefert. Der dritte Pāda, auf den es hier ankommt, lautet in ihnen, wie folgt:

Śār. α β: *adhuri viniyujyamānas*
Simpl. H-Klasse: H: ***dhuri tâni****yujyamānaḥ*
I: ***dhuri câni****yujyamānaḥ*
Simpl. σ-Klasse: h: ***dhuri vâti****yujyamānaḥ*
Pūrṇabhadra bh N: ***dhuri vânu****yujyamānaḥ*
Aप·PL^{1}PrM: ***dhuri cânu****yujyamānaḥ*

Da nun HI die besten Vertreterinnen der einen, h die beste Vertreterin der anderen Rezension des textus simplicior sind, so ergibt sich für den Archetypos desselben als Lesart entweder धुरि चानियुज्यमानः oder धुरि वा°. Pūrṇabhadra hat diese Lesart dem textus simplicior entlehnt. Ich habe also den Schreibfehler der Hss. in meiner Ausgabe Pūrṇabhadras entsprechend gebessert. Die beiden Inder drucken offenbar einfach KOSEGARTEN nach und es ist die Frage, ob nicht auch KIELHORN im Vertrauen auf die KOSEGARTEN-

sche Ausgabe eine Korruptel seiner einzigen Hs. nach dieser gebessert hat.

Eine Anakoluthie liegt auch in der Tantrākhyāyika-Fassung vor; und diese hätte als ‚klassisches Beispiel' zitiert werden sollen. Mit dem ‚blending of two constructions, the participial one and that of the relative clause' dagegen ist es nichts. Ich kann nur immer wieder betonen, daß Kosegartens und der beiden Inder Ausgaben zu allen philologischen und sprachwissenschaftlichen Zwecken völlig unbrauchbar sind und daß die Ausgabe von Kielhorn-Bühler ein einziges, nicht sehr ursprüngliches, teilweise interpoliertes und von den Herausgebern in unkontrollierbarer Weise, sei es konjekturell, sei es im Anschluß an Kosegarten, gebessertes Manuskript repräsentiert. Beispiele für die Grammatik darf man auch aus ihr auf keinen Fall entlehnen. Die Ausgabe sollte ja lediglich ein Schulbuch sein und verfolgte keinerlei wissenschaftliche Zwecke.

39. Die Neuausgabe der alten syrischen Bearbeitung des *Kalila und Dimna* von F. Schulthess, deren Druckmanuskript ich bereits für meine Übersetzung des Tantrākhyāyika benutzen durfte, ist nun erschienen.[1] Meine Konkordanz S. 100ff. beruht auf der Einleitung dieser Neuübersetzung. Auf meine Bitte hat Herr Prof. Schulthess am Rande der fünf dem Pañcatantra entlehnten Abschnitte alle entsprechenden Prosaabschnitte und Strophen des Tantrākhyāyika verzeichnet. Ich selbst habe eine Korrektur des deutschen Textes des alten Syrers gelesen und habe dabei noch einige wenige Nachträge zu meiner Konkordanz liefern können, die Schulthess am Rande seiner Übersetzung oder in den Anmerkungen verzeichnet hat. Diejenigen von meinen Kritikern, welche noch immer nicht davon überzeugt sind, daß das Tantrākhyāyika der einzige authentische Sanskrittext des Pañcatantra ist, bitte ich nun an der Hand dieser Neuausgabe des alten Syrers eine beliebige Stelle aus einer

[1] Vgl. *Übers. des Tantrākhyāyika*, Bd. i, S. vii; S. 60ff.; S. 70ff.; S. 100 ff. — Der Titel lautet: *Kalila und Dimna*, syrisch und deutsch von Friedrich Schulthess. i. Syrischer Text. ii. Übersetzung. Berlin. Verlag von Georg Reimer 1911.

anderen Pañcatantra-Rezension zu vergleichen. Wie sehr bei der Übersetzung schon ins Pahlavī der Wortlaut gelitten hat, habe ich in der Einleitung zum Tantrākhyāyika dargetan. Jeder kann jetzt bequem die Probe machen durch Vergleichung der Strophen, die bei SCHULTHESS wie in meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika durch den Druck hervorgehoben sind. Denn in den Strophen wird der Wortlaut des Sanskrittextes ja durch das Metrum in hohem Grade gesichert. Und endlich vergleiche man einmal die drei Kapitel aus dem MBh., die der Pahlavist aufgenommen hat.[1] Man wird sehen, daß das Verhältnis derselben zu unseren MBh.-Texten dem entspricht, welches zwischen der Pahlavī Übersetzung und dem Tantrākhyāyika obwaltet. Es ist durchaus nicht die Entdeckerfreude, die mich, wie WINTERNITZ meint, den Wert des Tantrākhyāyika überschätzen läßt — habe ich doch eine ganze Anzahl neuer Pañcatantra-Rezensionen entdeckt —; sondern der von mir aufgestellte Stammbaum beruht auf minutiösester Vergleichung aller in Betracht kommenden Texte auch dem Wortlaut der einzelnen Stellen nach. Wenn erst die Parallel-Texte im kritischen Bande der Pūrṇabhadra-Ausgabe gedruckt vorliegen werden, will ich die ganze Frage nach den Rezensionen nochmals eingehend und übersichtlich behandeln. Inzwischen aber empfehle ich die SCHULTHESS'sche Verdeutschung des alten Syrers geneigter Beachtung.

40. S. XXVII seines Vorwortes sagt SCHULTHESS: ‚Ich bedaure aufrichtig, daß ich aus Rücksicht auf den Umfang des Buches nicht alles, was er mir zutrug, in den Anmerkungen unterbringen konnte; es ist jedoch zu hoffen, daß Herr Prof. HERTEL das Fehlende anderswo bekannt macht.' Ich komme diesem Wunsche hiermit nach. Zunächst aber berichtige ich einige sinnstörende Druckfehler bei SCHULTHESS und trage die Berichtigungen und Ergänzungen nach, die sich mir bei dem Korrekturlesen der SCHULTHESS'schen Übersetzung für meine Konkordanz, *Übers. des Tantrākhyāyika,* Band I, S. 100 ff. ergeben haben.

---

[1] Vgl. unten S. 38 ff.

41. SCHULTHESS S. VI lies ‚THEOD. BENFEY, Pantschatantra'; S. 2 am linken Rand lies ‚Śār. 3' statt ‚Śār. A 5'; S. 6 ebenda lies ‚Südl. Pantsch. γ 20 (vor Śār. 19)'; S. 27 lies ‚Śār. A 58' statt ‚Śār. 58'; S. 34 linker Rand lies ‚Śār. I, IX'; S. 61 lies in der Klammer unter dem Titel ‚Enthülsten Sesam für enthülsten'; S. 98 tilge ‚Vgl.' vor ‚Śār. III, 64'; S. 99 füge am Rand neben Str. 38 hinzu: ‚Pseudo-Bhartṛhari, Nītiś. 11 (ed. Kṛṣṇaśāstri Mahābala)'.

42. In meiner Konkordanz ist folgendes zu bessern. S. 101 ist die Zeile *A 17*[1] usw. vor der Zeile *21* usw. zu streichen. — S. 102 füge unter *Pa. I* in der Zeile *50* usw. ein: *36 b* (*S. 12*). — S. 103, Zeile *A 45*, lies unter SP I *Z. 307*. — S. 104, letzte Zeile lies unter SP I: *Z. 380*. — S. 106, drittletzte Zeile lies unter SP I *Z. 543* statt des Striches. — S. 108, viertletzte Zeile lies unter SP I *Z. 659* (statt 658). — S. 109, Zeile *A 111* lies unter SP I *Z. 713*. — Zu Pa. I, Strophe *109* (*32, 3*), zu der keine andere Pañcatantra-Fassung etwas Entsprechendes hat, füge als Fußnote hinzu: = *Vṛddha-Cāṇakya 11, 6* (BOEHTLINGK, *Ind. Spr.*, 2. Aufl. 3295, 1. Aufl. 4301). — S. 111 füge unter Pa. II in der Zeile *A 142* ein: *A 104* (*35, 24*). (Die Abschnitte Śār. 140 und 142 sind beim Syrer zusammengezogen.) — S. 114 füge unter Pa. II in der Zeile A 169 ein: **A 123 a** — S. 116 füge zwischen die Zeilen 162 und 163 eine Strichreihe ein; nur unter Śār. β füge ein: *Übers., S. 98, Anm. 1*, unter Pa. II: *A 135 a*. — S. 118 füge zwischen 40 und 41 Strichreihe ein; nur unter ‚Ausg.' und ‚β': *A 210*. — S. 119 ist die Strichreihe zwischen 62 und 63 zu tilgen und das Zitat unter Pa. III aus dieser Reihe in die Reihe 64 zu setzen. (Die Übersetzung von Śār. lautet: ‚Wessen Lebensgeister geschwächt sind und wer der Gefährten entbehrt, der möge einen leicht erreichbaren Lebensunterhalt gewinnen, [wenn er] klug [ist].' Dem entspricht in Syr., bis zur Unkenntlichkeit entstellt: ‚Was einer für immer erwirbt und dauernd besitzt, das soll er zu erwerben bestrebt sein, aber was man nicht dauernd besitzen kann, soll er verachten und verwerfen.' In beiden

[1] Erste Rubrik unter ‚Śār. I'.

Strophen ist vom Erwerb die Rede. Ihre Identität wird gesichert durch die Erwähnung der Klugheit im arabischen Text: WOLFF, S. 200, 19: ‚Deshalb geziemt es dem Klugen, daß all sein Trachten nur gerichtet sey auf solches, was ein Bleiben hat und was ihm für die Zukunft Nutzen verspricht‘ usw.) — Auf derselben Seite füge zu der in allen anderen Pañcatantra-Fassungen fehlenden Strophe Pa. *38* (*66, 43*) die Fußnote: ‚= *Pseudo-Bhartṛhari*, Nītiś. 11 (*ed. Kṛṣṇa-śāstri Mahābala*): ‚*Durch Wasser kann das Feuer abgehalten werden, durch einen Schirm die Sonnenglut, ein brünstiger Elefantenfürst [= gewaltiger Elefant] durch einen scharfen Elefantenhaken, durch den Stock Ochs und Esel, die Krankheit durch Massen von Heilmitteln, durch allerlei Anwendungen von Zaubersprüchen das Gift: für alles gibt's ein Heilmittel, welches in einem Lehrsystem festgesetzt ist: für den Toren gibt's keine Heilmittel.*‘ — S. 122, Zeile *A 254* füge unter ‚Pa. III‘ hinzu *A 219 a*. — S. 124 füge unter ‚Pa. IV‘ in Zeile *A 282* ein: *A 148 a*, in Zeile *A 285*: *A 150 a*, in Zeile *11* vor *Joh. 208, 6*: *9*, und in der Zeile *Lücke* vor *Joh. 208, 11*: *9 b*. — S. 125, Zeile [*23*] füge unter Pa. IV ein: *14* (*52, 34*). (Sanskritstrophe, Anh. IV, 23: ‚Die Weisen verkündigen ihre eigene Torheit,[1] nennen aber einen anderen verständig; in ihren eigenen Unternehmungen aber stehen sie aufrecht, ohne zu straucheln.‘ Der alte Syrer hat: ‚[ein Weiser] bestrebt sich, mit Taten wieder gutzumachen, wie einer, der strauchelt und fällt, *mit Hilfe der Erde selbst wieder aufstehen kann.*‘ *Buch der Beispiele*, Holland, S. 129, 11 ff.: ‚vnnd ich weiss, das ein wyser sine wort mindret und sine werck meret; vnd wann er sich übersicht in torheit, so weist er, das in siner vernunfft wider zů büssen, *als ein künstlicher ringer, wenn der zů der erden geworffen würdet, der weist sich darnach vor des glych zů bewaren.*‘ Die hier kursiv gesetzten Worte sind mißverständliche Übersetzung des Anfangs von Śār. β IV, 18 (= *Übers.* Anhang IV, 18, S. 156): der Pahlavist hat ‚Ausgleiten des Verstandes‘ nicht verstanden und dafür ‚Ausgleiten des Verständigen‘ eingesetzt, was dann

[1] So ist zu übersetzen; s. die kritische Ausgabe, S. 184.

im *Buch der Beispiele* (und vielleicht in der arabischen Fassung von Anfang an?) als ‚Ausgleiten eines verständigen Ringers‘ gedeutet wird. Die Strophe Śār. β 23 (= Anhang IV, 23) hat der Pahlavist — wie er es öfters ähnlich gemacht hat — in die Strophe Śār. β 18 (= Anhang IV, 18) eingeschoben. Wir dürfen daraus schließen, daß diese beiden Strophen in seiner Vorlage nebeneinander standen. Der echte Text, vertreten durch Śār. α (Archetypos Ś), hörte mit Śār. IV, 17 = Syr. IV, 12 auf. In Syr. A 160 bis zum Schluß haben wir einen Zusatz des Archetypos K. Die β-Zusätze von Śār. gehen auf einen K-Kodex zurück, und zwar hat Śār. β hier wiederum eine erweiterte Fassung dieses K-Kodex vor sich gehabt.) — S. 126, letzte Zeile der Konkordanz lies unter Pa. V: **II, 63 (47, 4).**

43. Bekanntlich war BENFEY der Ansicht, die Kapitel 5. 7 und 8 der alten syrischen Übersetzung hätten zum ‚Grundwerk‘ gehört und hätten sich, als die Brahmanen später aus diesem fünf Abschnitte zum Pañcatantra zusammenfaßten, ins Mahābhārata ‚geflüchtet‘.[1] Daß das Umgedrehte der Fall ist, daß nämlich der Pahlavist drei Kapitel des MBh übersetzte,[2] beweisen allein schon die am Anfang des 5. Kapitels der syrischen Übersetzung erhaltenen Namen Yudhiṣṭhira und Bhīṣma (‚*Zd'štr*‘ und ‚*Bišm*‘). Ferner entsprechen die zwei ersten Kapitel so genau dem Sanskrittext des MBh wie die Pañcatantra-Abschnitte des Kalīla waDimna dem des Tantrākhyāyika und es ergibt sich, daß mindestens die zwei ersten Kapitel (MBh XII, 138. 139) in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts im MBh so lauteten wie in unseren heutigen Ausgaben. Nur ganz geringfügige Änderungen können inzwischen eingetreten sein. Beträchtlich mehr weicht das dritte Kapitel (Syr. VIII, MBh XII, 111) ab. Aber auch hier bildet der Text des MBh die Grundlage. Durch sorgfältige Vergleichung des Syrers und mehrerer Nachkommen der arabischen Version wird man also an diesen drei

---

[1] BENFEY bei BICKELL, S. VIII. ‚4‘ statt ‚5‘ bei BENFEY ist Druckfehler.

[2] Die offenbar schon damals in Sonderhandschriften oder Anthologien verbreitet wurden, wie es deren ja viele gibt. Vgl. HOLTZMANN, *Mahābhārata*, Bd. III, § 12.

Kapiteln ein kritisches Hilfsmittel besitzen, das so wertvoll ist wie die fünf Pañcatantra-Kapitel für den Text des Tantrākhyāyika. — Die Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln sind freilich — wie in allen anderen Kapiteln des Kalīla waDimna — meist geändert. Im übrigen geben die folgenden drei Tabellen die Entsprechungen der Mahābhārata-Strophen (nach der Ausgabe von PROTAP CHUNDRA ROY) mit Seiten und Zeilen der SCHULTHESS'schen Übersetzung.

I. Syr., Kap. v = MBh XII, 138.

			MBh XII, 138
S. 85, Z.	9	Man muß den Freund	13.
	15	Ein Weiser gibt	14 ff.
	20	Ein Beispiel dafür	18.
	24	Es war einmal	19.
	27	Am Fuße des	21.
		und eine Katze	22.
	28	und dort pflegten	23 f.
	30	In einer Nacht	30.
S. 86, Z.	1	Zur Essenszeit	26 ff.
	4	Als sie aber	29 ff.
	6	und sie blickte	32.
	7	Solcherart unter	33.
	8	Kehre dich um	**37.**
	11	Von allen Seiten	34.
		So will ich	**36. 38.**
	13	Denn der Sinn	39.
	17	Ich habe es	40.
	20	Vielleicht nimmt sie	42 ff.
	23	Darauf redete sie	47 ff.
	30	Höre, was	52 f.
	36	Wenn ich nun	55.
	39	Denn Leute	57.
S. 87, Z.	2	Darum	58.
	5	Wie mir	59.

I. Syr., Kap. v = MBh xii, 138.

			MBh XII, 138
S. 87, Z.	7	Du weißt	60.
	9	Und so	61.
	11	Als die	62 f.
	12	und sprach	65 ff.
	13	Spricht zu	70.
		So will	72 ff.
	19	Darauf	75—82.
	20	Als nun	83 ff.
	22	Wie nun	87.
	23	und als	88 f.
	24	«Liebe	90.
	26	Das ist	100 f.
	31	Spricht zu	91 ff.
	33	Daraufhin	87.
	36	Während	112—114.
	37	Als die	115.
	38	Jetzt schien	119
	39	und die	120.
S. 88, Z.	4	Nachdem	121 f.
	5	aber die	123 f.
	9	denn wer	125.
	11	Ich nun	126 f.
	13	So komm	129.
	15	Aber jene	132.
	16	«Wer	134.
	17	schafft sich	—
	26	Mir ist	161.
	27	Und wenn	169—172.

II. Syr., Kap. vii = MBh xii, 139.

			MBh XII, 139
S. 118, Z.	1	Einem König	1. 2.
	10	wie aus der	4.
	14	In der Stadt	5.

II. Syr., Kap. VII = MBh XII, 139.

			MBh XII, 139
S. 118, Z.	15	Der war listig	6.
	18	In dieser Zeit	7.
	22	Und Pnzuh	8.
	23	und gab	9.
	24	und dank	10.
	26	Eines Tages	11.
	28	und als jener	12.
S. 119, Z.	1	Als Pnzuh	13.
	2	wurde er	14.
	3	«Wehe den	15 ff.
	11	Jetzt will ich	17.
	12	Der den	18.
	14	Und er	19.
	18	Als der	22.
	24	«Wer gegen	20.
	26	und wenn	21.
	32	Der König	23.
	36	«Ich komme	24 f.
S. 120, Z.	1	denn es	27.
	8	Vater und	29.
	14	So bin	30.
	15	Laß dir's	33.
	17	«Wenn du	34.
	24	«Wenn du	35.
	29	Viele fügen	36.
	33	«Wenn jemand	37.
	36	Denn es	38.
S. 121, Z.	3	Wer jemanden	39.
	11	Groll ist	42.
	14	Und der	43.
	16	wenn ihnen	44.
	22	Es gibt	46.

II. Syr., Kap. vii = MBh xii, 139.

			MBh XII, 139
S. 121, Z.	26	Und selbst	47.
	32	Niemand kann	48.
	34	So tritt ja	49 f.
	38	Also haben	51.
S. 122, Z.	2	Wie magst	52.
	5	Wenn alles	53.
	7	und warum	54.
	8	suchen Ärzte	55.
	9	und betrüben	56.
	12	Dein Sohn	57 f.
	16	Ferner aber	59.
	21	Jedermann liebt	**61.**
	22	und ein Weiser	60.
	25	Denn mühsam	62 ff.
	29	Wie mühsam	**68?**
	31	Und so oft	67.
	35	Das verdient	74.
	38	«Wenn einer	75.
S. 123, Z.	2	Wenn ein	76.
	3	Wer im	77.
	5	Ein Gärtner	78.
	7	Wer die	79.
	9	Und wer	80.
	11	Wer seinen	81 f.
	14	Ein Weiser	83.
	16	Ein Weiser	86.
	19	Wer fünferlei	84.
	21	Um dieser	85.
	26	Denn ihresgleichen	87.
	27	Eine schlechte	92—94.
	37	So sprach	111.

III. Syr., Kap. VIII von S. 125, 7 an = MBh XII, 111, 3 ff.

			MBh XII, 111
S. 125, Z.	7	In der Türkei	3 f.
	11	Wegen des	5 f.
	17	Aber seine	8.
	19	«Warum tötest	**9 f.**
	20	Der Schakal	10.
	22	«Da du	**9.**
	24	«Dafür, daß	12.
	26	Denn die	13.
	28	Wenn nämlich	14.
	35	Aber so ist's	16?
S. 126, Z.	1	An diesem	17.
	4	«Die Ämter	vgl. 18 ff.
	15	Ich nun	25.
	17	weil ich	26.
	34	«Wenn mir	32.
S. 127, Z.	9	«Wenn mein	34.
	11	Daß er	36 ff.
	23	Da sicherte	39 f.
	28	vermochten	41.
	31	so berieten	44.
	34	ohne daß	45.
	35	Am folgenden	47.
	38	Jene aber	48.
S. 128, Z.	5	Ein anderer	50 ff.
	11	Ein anderer	52 f.
	28	Durch diese	**55?**
	35	Da schickte	54.
S. 129, Z.	13	Da hörte	56.
	18	«Mein Sohn	57.
S. 130, Z.	8	und wie	64.
	19	denn immerzu	**58. 60.**
	23	Vielleicht wirst	62.

III. Syr., Kap. VIII von S. 125, 7 an = MBh XII, 111, 3 ff.

		MBh, XII, 111
S. 130, Z. 38	Als die Mutter	69.
S. 131, Z. 36	Als der Löwe	vgl. 70.
S. 132, Z. 8	Auf dich kann	74—78.
26	denkt er	81.
29	Auch fürchte ich	82.

Man sieht, daß die ersten beiden Kapitel sich eng an unseren MBh-Text anschließen. Auch das 3. Kapitel (VIII) geht sicherlich auf das MBh zurück, ist aber stark erweitert und Anfang und Schluß sind geändert.

44. TH. NÖLDEKE hat in seiner bekannten Schrift ‚Die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern'[1] zu erweisen versucht, daß das 10. Kapitel der alten syrischen Übersetzung nicht indischen, sondern persischen Ursprungs sei. SCHULTHESS stimmt ihm in seiner Anmerkung 616 zu, nimmt aber unter den ‚Nachträgen' diese Zustimmung wieder zurück, wohl im Anschluß an die folgenden Ausführungen, die ich ihm in etwas kürzerer Form bei der Korrektur seiner Anmerkungen, welche mir im Manuskript nicht vorgelegen hatten, zugehen ließ.[2]

Das 10. Kapitel des alten Syrers ist eine *nīti*-Erzählung, welche in ihrer Tendenz mit dem zweiten und dritten *Tantra* des Tantrākhyāyika übereinstimmt. Sie will lehren, daß Schwache, welche listig handeln, selbst sehr starken Feinden gewachsen sind. Dieses Ziel erreichen im zweiten Tantra Maus, Rabe, Schildkröte und Gazelle dem Jäger, im dritten die Raben den Eulen gegenüber. Im dritten Tantra ist es wie im 10. Kapitel des Syrers die Klugheit des ältesten Ministers, welche durch Abgehen von den herkömmlichen politischen Mitteln den Sieg erringt; und mit dem dritten

---

[1] *AKGWG*, XXV.

[2] SCHULTHESS sagt: ‚Dieses Kapitel scheint doch auf eine indische Vorlage zurückzugehen, vgl. das soeben zu Anm. 577 Nachgetragene.' Die letzten Worte beruhen aber auf einem Versehen, da sich der erwähnte Nachtrag nicht auf das 10. Kapitel bezieht.

Tantra hat das 10. Kapitel die Ministerberatung gemeinsam, in deren Verlauf der älteste Minister zunächst schweigt und erst auf ausdrückliche Aufforderung hin redet (Syr. S. 160, 9 und 169, 1; vgl. Tantrākhyāyika A 206 ff. = Syr. Kap. VI, Abschnitt 176 ff.). Wenn auch die Zahl der Minister verschieden ist, so gibt doch wie im 3. Kapitel des Tantrākhyāyika (= 6. Kapitel des Syrers) die Meinung des ältesten Ministers den Ausschlag.[1] Ferner entspricht der Rat des zweiten Mäuseministers, die Burg auf einige Zeit zu verlassen (Syr. S. 168, 29 ff.), genau dem des Uddīpin und Sandīpin (Tantrākhyāyika A 203 f., Syr. VI, A 171 f.), und Zūdāmad widersetzt sich dem S. 169, 1 ff. mit ähnlichen Gründen wie im Tantrākhyāyika A 203 a Pradīpin (Syr. VI, 173).[2] Der Rat, die Festung eine Zeitlang zu verlassen und hin und her zu marschieren, beruht aber auf einem Mittel der offiziellen indischen Politik, welches mit dem t. t. *yāna* bezeichnet wird. Die Rolle des Königs im 10. Kapitel des Syrers entspricht in ihrer Passivität genau der des Rabenkönigs im Tantrākhyāyika. Es liegt also im 10. Kapitel eine Nachahmung des 2. und namentlich des 3. Tantra des Tantrākhyāyika vor, welche — s. Fußnote 1 und 2 — auf indischem Boden entstanden ist.

Das Strophenmaterial, welches das 10. Kapitel des Syrers enthält, bestätigt dieses Ergebnis. Die Schlußstrophe Syr.[3] S. 170, 23 ff. ist die Schlußstrophe des 2. Tantra des Tantrākhyāyika (II, 171 = Syr. II, 63). Die zweite Strophe ist Tantrākhyāyika II, 72 = Syr. II, 35; die 10. Tantrākhyāyika I, 178 = Syr. I, 110.[4] Wären diese Strophen

[1] Man beachte, daß in der arabischen wie in der syrischen Rezension in Kap. IV, resp. VI der Zug fehlt, daß der letzte der älteste Minister ist. Es kann also das zehnte Kapitel des Syrers nicht der Pahlavī-Fassung dieser Erzählung nachgeahmt sein, sondern die Nachahmung, die zweifellos vorliegt, muß unmittelbar auf den indischen Text zurückgehen.

[2] Auch hier kann die erste Stelle der Pahlavī-Übersetzung nicht als Vorbild gedient haben, sondern wieder nur der indische Text. Denn der Pahlavī-Übersetzer hat an der ersten Stelle den Einwurf, gänzlich mißverstanden, in den A *172* eingearbeitet.

[3] Nur im Araber enthalten und daraus bei SCHULTHESS im Anschluß an NÖLDEKE ergänzt.

[4] Auch SCHULTHESS hat diese Strophen identifiziert. Siehe seine Anmerkungen.

des 10. Kapitels der Pahlavī-Fassung entlehnt, so müßten sie sich doch wohl mit dieser dem Wortlaut nach decken. In den Übersetzungen, die ich davon verglichen habe, ist dies nicht der Fall. Auch das deutet darauf, daß sie zweimal unabhängig direkt nach den betreffenden Sanskritstrophen übersetzt sind, daß also das 10. Kapitel nicht auf persischem Boden entstanden ist.

Zu den übrigen Strophen vermag ich die genauen indischen Entsprechungen nicht nachzuweisen. Infolge der großen Fehlerhaftigkeit der Pahlavī-Übersetzung, die in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika hinreichend gekennzeichnet worden ist, erscheinen die indischen Strophen in allen ‚semitischen' Rezensionen oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Immerhin ist das Strophenmaterial S. 166 unter 5 sicher indischen Ursprungs. Es heißt da: ‚Die Hilfe der Zeit ist es, wenn jemand in dieser Welt durch gute Werke berühmt und in jener Welt gerechtfertigt wird.' ‚Zeit' ist hier Übersetzung von Sanskrit *kāla* und dieses Wort steht oft genau im Sinne von *daiva* ‚Schicksal'. Diesem wird sehr oft in der Sanskritliteratur die Tat des Menschen (*puruṣakāra, pauruṣa, karman*) gegenübergestellt und es ist eine oft vorgetragene indische Lehre, daß beide zusammenwirken müssen, daß die Menschentat das Schicksal bestimme. Ebenso wie hier in der Strophe werden ‚Zeit', d. h. Schicksal, und ‚Bemühung', d. h. Menschentat, in der Prosa S. 160, Z. 3 v. u. bis 161, Z. 2 zusammengestellt. Zum Schluß von 166, 5 (‚Kann doch niemand etwas aus dieser Welt mit sich fortnehmen, als was er getan hat') vergleicht SCHULTHESS selbst Syr. VI, 34 = Tantrākhyāyika III, 61. Eine ähnliche Strophe ist jedenfalls hier das Original. Näher kommt dem Syrer noch die Strophe Tantrākhyāyika II, 103: ‚Kein Freund begleitet den Menschen, keine Verwandtenschar, nicht das mit großer Mühe erworbene Vermögen, nicht Lust und Genüsse in dem Augenblick, da seine Lebensgeister, hunderterlei Liebes verlassend, davongehen, während die Frucht ihrer Taten ihre [einzige] Wegzehrung ist.'[1] In den Pahlavī-Rezensionen des Tantrākhyāyika steht diese Strophe nicht.

[1] So ist nach der wohl sicheren Besserung *pathyadanāḥ* der kritischen Ausgabe zu übersetzen. Die gedruckte Übersetzung folgt den Handschriften.

Der Anfang des in 166, 5 enthaltenen Strophenkomplexes — denn um einen solchen handelt es sich sicher — erinnert an eine wiederholt im Mahābhārata vorkommende Strophe, die in BÖHTLINGKS Übersetzung[1] lautet: ‚Ein Mann, der sich nicht in Gefahr begibt, bekommt kein Glück zu schauen; begibt er sich dagegen in Gefahr, so bekommt er dasselbe zu schauen, wenn er am Leben bleibt.' Es kann aber auch folgende in der indischen Literatur oft zitierte Strophe zugrunde liegen:[2] ‚Leute vom niedrigsten Schlage lassen sich aus Furcht vor Hindernissen auf gar keine Unternehmung ein; Leute gewöhnlichen Schlages stehen von ihrem Unternehmen ab, wenn sich ein Hindernis ihnen in den Weg legt; ausgezeichnete Leute lassen nicht ab vom Unternommenen, wenn auch Hindernisse auf Hindernisse ihnen entgegentreten.'

Die Strophenkomplexe 8 und 9 (S. 167) enthalten den merkwürdigen Rat, sich auch mit einem Toren zu beraten, wenn kein Weiser in der Nähe ist. Die indische Politik betont wieder und wieder die Wichtigkeit der politischen Beratung und speziell die hier gegebene Weisung wird im *nītiśāstra* — dem System der Staatskunst — ausdrücklich gegeben. So lautet eine Strophe des Kauṭilīyaśāstra I, XI, 15 (S. 27): ‚Keinen[3] verachte man; man höre die Meinung eines jeden; selbst eines Kindes sachgemäße Rede befolge der Weise.' Die Strophen II, 143 bis 145 des Tantrākhyāyika lauten: ‚Nicht jeder kann jedes wissen; niemand ist allwissend. Nicht bei einem und demselben Mann ist irgendwo das Gut des Wissens aufbewahrt. — Sogar von einem schwatzenden Trunkenen [oder: Wahnsinnigen] und von einem umherkriechenden Kinde, von jedem soll man das Gute nehmen, wie Gold aus den Steinen. — Niemand ist hier in der Welt allwissend, niemand ist auf Erden vollständig dumm. Wenn jemand etwas weiß mit einem geringen, vorzüglichen oder mittelmäßigen Wissen, so ist er durch dasselbe weise.' Die Strophe Syr. 9 (‚Wenn ein Mann etwas tun will, so berate er

[1] *Ind. Sprüche*[2], Nr. 3475, [1] 1483.

[2] BÖHTLINGK, *Ind. Sprüche*,[2] 4342, [1] 1913.

[3] Man lese *kañcid* statt *kiñcid*.

sich, wenn ein Weiser in der Nähe ist, mit dem Weisen; ist kein Weiser in der Nähe, so ziehe er die Sache auch mit Toren in Erwägung‘) entspricht ziemlich genau dem ersten Teil der folgenden, im Hitopadeśa interpolierten Strophe:[1] ‚Wo kein weiser Mann ist, dort ist auch ein Mann von geringem Verstand preiswürdig. An einem Orte, an dem es keine Bäume gibt, wird selbst der Rizinus zum Baum.‘

Nimmt man dazu, daß alle übrigen Kapitel des alten Syrers als indisch erwiesen sind und daß sich nach dem syrischen wie nach dem arabischen Texte unseres Kapitels die erzählte Begebenheit im ‚Lande der Brahmanen‘ abspielt, so spricht meiner Meinung nach alles dafür, daß auch dieses letzte Kapitel indischen Ursprungs ist.

Nöldeke wendet freilich auf S. 9 ein: ‚noch weniger würde eine in Indien — und doch wohl von und für Brahmanen — geschriebene Geschichte ihren Schauplatz bezeichnen als gelegen „im Lande der Brahmanen“. Dazu wäre es auch wohl schwierig, im eigentlichen Indien eine so gewaltige Wüste zu finden, wie die hier erwähnte; die Induswüste gehörte doch nicht mehr zum „Lande der Brahmanen“.‘ Wüsten werden ja in der indischen Erzählungsliteratur häufig erwähnt und die ‚tausend Parasangen‘ einer Fabel darf man doch nicht mit dem Maßstabe messen, mit dem man diejenigen eines modernen Lehrbuchs der Geographie messen würde. Abgesehen davon aber glaube ich gerade, daß der Erzähler an die Induswüste gedacht hat. Denn im Nordwesten Indiens hat der Pahlavist sicher seine Übersetzung gefertigt, da sich der alte Pañcantatra-Text weder nach Bengalen, noch nach Südindien verbreitet hat. ‚Das Land der Brahmanen‘ dürfte übrigens nur ein Ausdruck für ‚Indien‘ sein. Bei den Haupterzählern des indischen Mittelalters, bei den Jaina, beginnen die Erzählungen ungemein häufig mit den Worten: ‚Hier auf der Jambū-Insel und zwar in Indien liegt die und die Stadt.‘ Aber die Angabe ‚im Lande der Brahmanen‘ kann

[1] ed. Schlegel i, 63.

ja ebenso Zusatz des Übersetzers oder eines alten Bearbeiters sein, wie es sicherlich der ‚Nilstrom‘ auf S. 161 und ‚die Türkei‘ S. 125, 4 in einer Übersetzung aus dem Mahābhārata ist.

Schließlich scheint mir auch die Anschauung von dem ‚Windloch‘ (S. 161) ganz indischen Verhältnissen zu entsprechen. In dem höhlenreichen Indien mußte doch bei der starken Erhitzung der Erdoberfläche während der heißen Jahreszeit die Beobachtung gemacht werden, daß den Höhlen am Tage kalte Luft entströmt. Diese zu einem starken Wind zu steigern, war für die schrankenlose indische Phantasie gewiß kein Kunststück. Andererseits hängt in Indien Fruchtbarkeit und Dürre vom Eintreten des Monsuns ab. Das Ausbleiben dieses Windes hat, wie jeder Inder weiß, die Folgen, welche S. 165 der syrischen Übersetzung geschildert sind. Schon das Taittirīya-Brāhmaṇa sagt daher (I, 7, 3, 5): ‚Nahrung sind die Windgötter [*Marutaḥ*].‘

Der Satz, der den Selbstmord für durchaus verwerflich erklärt (NÖLDEKE S. 10), kann Zutat oder Mißverständnis des Pahlavī-Übersetzers sein, wie sie sich ja bei ihm nicht selten finden.

Die eingeschobene Erzählung von dem Esel ist ohne weiteres als wenig ursprünglich zu erkennen. Allerlei Elemente sind in ihr verarbeitet. Eines dieser Elemente scheint auch in der von Meghavijaya in seinem Pañcatantra[1] I, 29 erzählten Geschichte enthalten zu sein, in welcher der Esel, der sich unter Verlust seiner Ohren befreit, durch seine Verhetzung der Lastochsen und der Pferde schließlich in eine noch schlimmere Lage gerät, als die war, in der er sich erst befand.

Die im 10. Kapitel vorkommenden Eigennamen sehen freilich, wie NÖLDEKE hervorhebt, alle nicht indisch aus. Aber es ‚finden sich‘ ja, wie NÖLDEKE S. 6f. sagt, ‚auch in den andern Abschnitten des Buches einige aus dem Sanskrit ins Persische übertragene oder an die Stelle von indischen gesetzte persische Namen‘. Vgl. auch SCHULTHESS, *Kalila und Dimna* II, S. XV, Anmerkung 1.

[1] Text *ZDMG* LVII, 664f.; Übersetzung *ZVfV* in Berlin, 1906, S. 263.

Bemerkungen zum Tantrākhyāyika.[1]

Von

M. Winternitz.

1. Was bedeutet der Titel Tantrākhyāyika?

Dieser Frage hat Hertel in dieser *Zeitschrift* (xx, 1906, S. 81 ff. 306 ff.) eine Abhandlung gewidmet, in der er zu beweisen suchte, daß *tantra* ein Synonym für *nīti* sei und der Titel *Tantrākhyāyika* soviel bedeute wie ‚Lehrbuch, welches Erzählungen enthält, in denen die Klugheit behandelt wird'. In seiner Übersetzung des Tantrākhyāyika (Leipzig und Berlin 1909) hat er dann für *tantra* die, wie mir scheint, recht unglückliche Übersetzung ‚Klugheitsfall' eingeführt und es nimmt sich sonderbar aus, wenn ‚Verlust des Erlangten' und ‚Unbedachtes Handeln' als ‚Klugheitsfälle' bezeichnet werden.

Das Hauptargument Hertels ist, daß *tantra* von den Lexikographen durch die Synonyma *rāṣṭracintā, svamaṇḍalādicintā, kuṭumbakṛtya* u. dgl. erklärt wird. Alle diese Ausdrücke bedeuten ‚Sorge um das Reich, um die inneren Angelegenheiten'. Und alle von Zachariae und Hillebrandt Hertel zur Verfügung gestellten

[1] Ich habe in meinem Aufsatz ‚Die indische Erzählungsliteratur, Hertels Forschungen über das Pañcatantra' (*Deutsche Literaturzeitung*, xxxi, 1910, Nr. 43 und 44) eingehend über Joh. Hertels Ausgabe und Übersetzung des Tantrākhyāyika gesprochen und die außerordentlichen Verdienste der Arbeiten des genannten Forschers zu würdigen versucht. Hier gebe ich einige Epilegomena zu jenem Aufsatz, indem ich ein paar Einzelheiten bespreche, die sich in den Rahmen der für ein weiteres Publikum bestimmten Abhandlung nicht gut einfügen ließen.

Belege (a. a. O. 306 ff.) beweisen nur, daß *tantra* die Bedeutung ,Sorge für das Reich, Verwaltung, innere Politik' hat. Nach A. HILLEBRANDT[1] bedeutet *tantra* geradezu ,Verwaltung, innere Politik' im Gegensatz zu *āvāpa* ,auswärtige Politik'. Ja, aber das ist doch gar nicht dasselbe wie *nīti*! *Nīti* ist ,Lebensführung', ,Lebensklugheit' und ,Staatsklugheit', ferner und ganz besonders die ,Anleitung zu kluger Lebensführung'; *nīti* ist demnach wohl eines der Erfordernisse für die ,Sorge um das Reich', aber sie ist nicht die *rāṣṭracintā* und sie ist ebenso, wenn nicht mehr, für die äußere Politik nötig wie für die innere. Die Bedeutung ,Sorge für das Reich, Verwaltung' u. dgl. ergibt sich aber für *tantra*[2] aus der Bedeutung ,Ordnung, Regelung, Zusammenhang', die das Wort in Kompositis wie *lokatantra*, *rājyatantra* hat und die es auch in dem Denominativum *tantrayati* (z. B. Sakuntalā, Akt v, Str. 96 ed. CAPPELLER) zeigt. Diese Bedeutung von *tantra* hat aber meines Erachtens mit unserem Titel nichts zu tun. Es wäre auch höchst auffallend, daß ein den Indern so geläufiges Wort wie *nīti* von den Lexikographen nicht ausdrücklich als Synonym für *tantra* gegeben würde, wenn es wirklich ein solches wäre. Noch mehr müßte es auffallen, daß an den vielen Nītiśāstra-Stellen im Tantrākhyāyika selbst das Wort *tantra* niemals in dem Sinne von *nīti* vorkommt. Da finden wir wohl *nīti*, *naya*, *upāya*, einmal auch *āgama*, als Synonyma gebraucht,[3] aber nicht ein einziges Mal *tantra*. Das Wort *tantradhāra*[4] aber bedeutet nicht ,Träger der *nīti*', sondern ,Träger der *rāṣṭracintā*', ,Träger der Sorge und Verantwortung für das Reich'.

Was bedeutet also *tantra* in dem Titel *tantrākhyāyika*? Meiner Ansicht nach einfach das, was es in so vielen Kompositis (*ātmatantra*, *nyāyatantra*, *dharmatantra*, *brahmatantra* u. dgl.) bedeutet, näm-

[1] Über das Kauṭilīyaśāstra (Sonderabdruck aus dem 86. *Jahresbericht der Schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur*), Breslau 1908, S. 18.

[2] So auch schon nach dem *Petersburger Wörterbuch*, s. v. 1, *d*.

[3] Vgl. A 91 (S. 50 f) und A 103 in HERTELS Ausgabe des Tantrākhyāyika (Berlin 1910).

[4] S. 6, Z. 14 der Ausgabe.

lich ‚Lehre'.[1] Die Lexika geben *siddhānta, śāstra, śāstrabheda, śrutiśākhāntara* als Synonyma für *tantra* in diesem Sinne. Das *Petersburger Wörterbuch* (s. v. *tantra* 1, *g*) gibt die Bedeutungen: ‚Grundlehre, Theorie, Disziplin, ein wissenschaftliches Werk, ein solcher Abschnitt in einem Werk'. Demnach erkläre ich *tantrākhyāyikā* als ‚eine Erzählung, die eine Lehre enthält oder zu einer Lehre gehört', also ‚lehrhafte Erzählung', und das Neutrum *tantrākhyāyikam*, zu dem gewiß mit Hertel das Wort *nītiśāstram* zu ergänzen ist, als ‚ein aus lehrhaften Erzählungen bestehendes (Lehrbuch der Lebensklugheit und Regierungskunst)'.[2] So erklären sich auch die von Hertel[3] angeführten Stellen, in denen *tantra* soviel wie *nītiśāstra* bedeutet. Da es *śāstra* überhaupt bedeuten kann, so kann es natürlich auch für *nītiśāstra* stehen.[4]

Zu Anfang der Bücher aber und in den Unterschriften ist *tantra* soviel wie *śāstrabheda*, ‚Abschnitt eines wissenschaftlichen Werkes', ‚Lehrabschnitt' oder ‚Buch'. ‚Entzweiung der Freunde', ‚Erlangung von Freunden' usw. sind ja auch nicht ‚Klugheitsfälle', sondern Hauptlehren oder Teile eines Lehrsystems. Ich übersetze demnach am Ende des Kathāmukha die Worte *tenāpi ca . . . śāstrāṇi likhitāni pañca tantrāṇi* nicht mit Hertel: ‚Viṣṇuśarman aber . . . schrieb als Lehrbücher fünf Klugheitsfälle', sondern ‚. . . schrieb als Unterweisungen fünf Lehrabschnitte' oder ‚. . . schrieb zur Belehrung fünf Bücher'. Zu Anfang der Bücher übersetze ich: ‚Von hier an beginnt der erste Lehrabschnitt (das erste Buch) mit dem Titel „Entzweiung der Freunde"' usw. Und in den Unterschriften wäre zu übersetzen: ‚So (lautet) in dem aus lehrhaften Erzählungen be-

[1] Vgl. besonders auch Kathās. I, 7, 13: *adhunā svalpatantratvāt kātantrākhyam bhaviṣyati* (viz. *idaṃ śāstram*) ‚jetzt wird dieses Lehrbuch wegen seines so geringen Lehrstoffes (*tantra*) „*kātantra*", d. h. „ein Lehrbuch minderer Art" heißen'.

[2] So hatte es Hertel auch früher übersetzt, *WZKM* xx, 84.

[3] *WZKM* xx, 86 f.

[4] So auch F. W. Thomas im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1910, p. 1347 f. (vgl. ibid. 1907, p. 732), mit dem ich mich freue, im wesentlichen übereinzustimmen. Ich darf jedoch bemerken, daß das Obige längst geschrieben war, als mir die Besprechung von Thomas zu Gesicht kam.

stehenden (Lehrbuch) das erste Buch mit dem Titel „Entzweiung der Freunde“‘ usw. Den Namen *Pañcatantra* kann man entweder als Dvigu erklären (‚das Fünfbuch‘) oder als Bahuvrīhi (‚das aus fünf Lehrabschnitten oder Büchern bestehende Lehrbuch‘).

Noch ein Wort über *ākhyāyikā*. Im Vorwort zu seiner Ausgabe (S. ix) sagt Hertel: ‚Schon der Titel Tanträkhyāyika zeigt, daß zur Zeit der Entstehung dieses Werkes die *ākhyāyikā*, die Erzählung in Sanskrit-Kunstprosa, in großer Blüte stand.‘[1] Das heißt: Hertel nimmt an, daß unter dem Titel *ākhyāyikā* eine ganz bestimmte Kunstform zu verstehen sei, mit der sich das Alaṃkāraśāstra bereits beschäftigt hatte, die daher schon seit langem ausgebildet war. Aber ist das wirklich so sicher? Wenn die Verfasser der Alaṃkāraśāstras die *ākhyāyikā* als eine Kunstform definieren und nicht einmal darüber einig sind, ob *kathā* und *ākhyāyikā* zwei verschiedene Dinge sind oder dasselbe bedeuten,[2] so dürfen wir wohl auch annehmen, daß für den Verfasser des Tanträkhyāyika das Wort einfach ‚kleine Erzählung‘ bedeutete. Daß er dabei an irgendwelche Theorien und Terminologien des Alaṃkāraśāstra gedacht hat, halte ich mindestens für ganz unerwiesen, daher auch jeden chronologischen Schluß aus dem Titel für unbegründet.

2. Der Verfasser des Tanträkhyāyika.

Benfey[3] nimmt an, daß in dem Grundwerk des Pañcatantra — ebenso wie im Hitopadeśa und bei Dubois — Viṣṇuśarman nicht als Schriftsteller, sondern als Erzähler aufgetreten sei, und schließt daraus weiter, daß Viṣṇuśarman nicht der Verfasser des Pañcatantra sein könne. Er spricht dann die geistreiche Vermutung aus, daß Viṣṇuśarman ein in Analogie zu Viṣṇugupta, dem Beinamen des berühmten Cāṇakya, erfundener Name sei, der an den großen Meister der Politik erinnern sollte. Hertel[4] folgt Benfey in der Annahme,

[1] So auch *WZKM* xxiii, 1909, S. 296.

[2] Vgl. Daṇḍin, Kāvyādarśa i, 23—28.

[3] *Pantschatantra* i, 29—31

[4] *Tanträkhyāyika, Übersetzung* i, S. 4f.

daß Viṣṇuśarman nicht der Verfasser des Pañcatantra sein könne. Nun ist es aber doch sehr merkwürdig, daß in dem Kathāmukha erzählt wird, Viṣṇuśarman habe es unternommen, die Prinzen zu unterrichten, und zu diesem Zwecke die fünf Bücher verfaßt (*racagitvā* im textus simplicior und textus ornatior, *kalpayitvā* in der Südlichen Rezension). Im Tantrākhyāyika heißt es ausdrücklich, daß er sie geschrieben habe (*tenāpi ca . . . likhitāni pañca tantrāṇi*).

In Indien ist es aber bekanntlich die Regel, daß jede Art von Unterricht mündlich erteilt wird, und gerade in diesem Falle muß es befremden, daß Viṣṇuśarman, um den ihm anvertrauten Prinzen innerhalb sechs Monaten alle Weisheit des Nītiśāstra beizubringen, erst ein Buch schreibt und es sie dann lernen läßt. Nur aus diesem Grunde scheint mir die Möglichkeit wenigstens nicht ausgeschlossen, daß Viṣṇuśarman doch der Verfasser des Werkes ist, der nur in der Einleitung die Maske eines Lehrers von Prinzen annimmt, um dadurch den eigentlichen Zweck des Werkes anzudeuten. Die im Kathāmukha erzählte Geschichte ist ja gewiß nur Erfindung und enthält nichts Historisches, wenn auch der Name Viṣṇuśarman selbst historisch sein sollte. HERTELS[1] Einwand gegen die Verfasserschaft des Viṣṇuśarman, daß sich ‚ein Hofgelehrter doch wohl gehütet haben würde, die Prinzen, die später seine Herren werden konnten, als ursprünglich *paramadurmedhasaḥ* an den Pranger zu stellen‘, ist daher nicht stichhältig. Will man aber Viṣṇuśarman nicht als Verfasser des Werkes gelten lassen, so bleibt meines Erachtens doch nur die Alternative, mit BENFEY anzunehmen, daß das Urpañcatantra von Viṣṇuśarman nur als Erzähler und nicht als Schriftsteller gesprochen habe. Es würde dann aber folgen, daß auch im Kathāmukha — wie in manchen anderen Punkten[2] — das Tantrākhyāyika nicht ‚die älteste Fassung des Pañcatantra‘ bietet.

[1] ‚Über das Tantrākhyāyika‘ (*Abh. der phil.-hist. Kl. der K. Sächs. Ges. der Wiss.*, XXII. Band, 1904), S. XIV.

[2] Vgl *Deutsche Literaturzeitung* 1910, Nr. 44, Sp. 2758f.

3. Die Maus als Mädchen.

Daß die Prosaerzählung mit der Einleitungsstrophe nicht im Einklang steht, kommt im Tanträkhyāyika öfter vor, und ich habe auf diesen Umstand und dessen Bedeutung für das Alter und die Beurteilung des Werkes bereits an anderer Stelle[1] hingewiesen. HERTEL legt, wie mir scheint, diesen Widersprüchen zu wenig Gewicht bei. So bemerkt er zur 3. Geschichte des II. Buches, wo auch die Strophe zur Erzählung nicht stimmt,[2] nur, daß dies in der indischen Erzählungsliteratur häufig vorkomme und darin seinen Grund habe, ‚daß diese Märchenstrophen in einer Zeit entstanden, in der man sich die betreffende Geschichte noch anders erzählte'. Diese Erklärung würde genügen, wenn es sich um Volksmärchen handelte, die im Volke von Mund zu Mund gehen, in vielfach entstellter Form überliefert und schließlich von einem Sammler aus dem Munde des Volkes zusammengestellt werden. In einem Werke aber, das nicht einfach eine Sammlung von Volksmärchen ist, sondern ein künstlerisches Erzeugnis eines nicht unbedeutenden Dichters, beweisen solche Widersprüche meines Erachtens doch, daß wir es mit einer schlechten Überlieferung zu tun haben. Auch in der 15. Erzählung des I. Buches (Duṣṭabuddhi und Abuddhi) stimmt die Erzählung nicht zur Strophe, was HERTEL[3] auch nur bemerkt, ohne irgendwelche Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Besonders beachtenswert ist dieser Widerspruch in dem auch sonst — sowohl kulturgeschichtlich als auch vom Standpunkt der Märchenwanderung — höchst interessanten Märchen von der in ein Mädchen verwandelten Maus (9. Erzählung des III. Buches des Tanträkhyāyika).

Die Einleitungsstrophe lautet: ‚Die Maus, die sich Sonne, Wolke, Wind und Berg zum Gemahl wünschte, bekam (schließlich) einen von ihrer eigenen Art; denn es ist schwer, über die Art hinwegzukommen.' In der Prosaerzählung ist nun mit keinem Worte von

---

[1] *Deutsche Literaturzeitung* 1910, Nr. 44, Sp. 2760.

[2] *Übersetzung*, Bd. II, S. 72. Vgl. auch ‚Über das Tanträkhyāyika', S. 126.

[3] *Übersetzung*, Bd. II, S. 51, Anm. 2. Vgl I, S. 92ff.

irgendwelchen Wünschen des Maus-Mädchens die Rede, sondern der *Ṛṣi* beschließt, sie ‚einem Ebenbürtigen' (*sadṛśāya*) zu vermählen. Und es hat gar keinen Sinn, wenn er dann Sonne, Wolke, Wind und Berg herbeiruft, um ihnen seine Tochter anzubieten, und diese erklären, daß es noch einen Stärkeren gebe als sie. Somadeva gibt eine etwas bessere Fassung, indem er sagt, daß der *Ṛṣi* seine Tochter einem starken Gemahl geben wollte. Das südliche Pañcatantra stimmt mit dem Tantrākhyāyika sonst überein, hat aber eine kleine Verbesserung, indem es zu dem Worte ‚ebenbürtig' (*sadṛśe*) noch ‚stark' (*balavati*) hinzufügt und in den Ansprachen an Sonne, Wolke usw. den Worten ‚Heirate das Mädchen' die Worte ‚Du bist stark' vorausschickt. In den jinistischen Fassungen, die sich im übrigen (sowohl durch die Sprache als auch durch Erweiterungen) als entschieden jünger erweisen, stimmt doch die Prosa mit dem Einleitungsvers insoferne überein, als es auch in der Prosa das Mädchen ist, das Sonne, Wolke, Wind und Berg als Gatten ausschlägt! Einen wirklich guten Sinn, der auch mit der Einleitungsstrophe des Tantrākhyāyika ganz gut übereinstimmt, gibt die Geschichte nur in der Pahlawi-Rezension, wie sie aus den syrischen und arabischen Übersetzungen zu erschließen ist. Hier sagt der Weise zu seiner Maus-Tochter, sie möge sich, wen immer sie wolle, zum Gemahl wünschen, worauf diese erklärt: ‚Ich wünsche einen solchen Gatten, welcher der Stärkste unter allen ist.' Darauf bietet der Asket sie nacheinander der Sonne, der Wolke, dem Wind und dem Berg an, die alle erklären, daß es noch einen Stärkeren gebe.[1]

Ich meine also, daß in diesem Falle das Tantrākhyāyika nicht die ursprüngliche Fassung des Märchens enthält, sondern daß diese in der Quelle, aus welcher die Pahlawi-Übersetzung geflossen ist, enthalten war.

Noch ein Widerspruch scheint in der Erzählung des Tantrākhyāyika vorzuliegen. Tantrākhyāyika, die syrische Übersetzung nud

[1] *Kalilag und Damnag.* Text und Übersetzung von G. Bickell (Leipzig 1876), S. 72f. Bidpais *Buch der Weisen,* aus dem Arabischen von Philipp Wolff (Stuttgart 1839), I, 219ff.

Pūrṇabhadra stimmen darin überein, daß der *Ṛṣi* an die Verheiratung des Mädchens denkt, nachdem sie zwölf Jahre alt geworden ist. Dazu wird die Dharmaśāstra-Strophe zitiert:

pitur gṛhe tu yā kanyā rajaḥ paśyati cakṣuṣā |
vṛṣalī sā tu vijñeyā na śūdrī vṛṣalī smṛtā ||

Ähnlich heißt es in der Viṣṇusmṛti xxiv, 41:

pitṛveśmani yā kanyā rajaḥ paśyaty asaṃskṛta |
sā kanyā vṛṣalī jñeyā . . .

Vergleichen wir dazu Parāśarasmṛti vii, 6ff., wo ein Mädchen über zehn Jahren als *rajasvalā* bezeichnet wird und es heißt, daß die Eltern und der Bruder in die Hölle fahren, wenn sie eine Tochter nicht verheiraten, sobald sie *rajasvalā* ist, und daß der Mann, der ein solches Mädchen heiratet, ein *vṛṣalīpati* ist, so folgt, daß die im Tantrākhyāyika zitierte Strophe ein noch nicht mannbares Mädchen zur Ehe empfiehlt, während in der Erzählung selbst das Mädchen gerade die Reife erlangt hat. Noch eklatanter freilich ist der Widerspruch bei Pūrṇabhadra, der auch erzählt, daß das Mädchen zwölf Jahre alt ist, aber dann eine ganze Reihe Dharmaśāstra-Strophen zitiert, in denen eine *nagnikā* und geradezu eine achtjährige als zur Verheiratung geeignet erklärt wird. Die ursprüngliche Erzählung steht also auf dem Standpunkte des Jaiminigṛhyasūtra (i, 20, 1) und des Gobhilaputra, welche eine *anagnikā*, d. h. wohl eine eben reif gewordene Jungfrau, als Braut empfehlen, während die zitierten Dharmaśāstra-Sprüche den Standpunkt der Smṛtis repräsentieren, nach denen die Braut *nagnikā*, d. h. noch nicht reif, sein soll. Je jünger eine Smṛti ist, desto tiefer wird, wie Jolly[1] gezeigt hat, das Heiratsalter für die Mädchen herabgedrückt. Pūrṇabhadra steht (in seinen Zitaten) auf dem Standpunkt von jüngeren Smṛtis, wie Dakṣa und Saṃvarta, die auch das Alter von acht Jahren für die Verheiratung von Mädchen empfehlen.

---

[1] *ZDMG*, Bd. 46, 1892, S. 413ff. und ‚Recht und Sitte‘ (*Grundriß* ii, 8, 1896), S. 54ff.

Der Abstand zwischen Pūrṇabhadra und der ältesten Form des Tantrākhyāyika ist demnach ungefähr derselbe wie der zwischen den ältesten und den jüngsten Smṛtis, und der zwischen den ersten Anfängen bis zur vollsten Entwicklung der Sitte der Kinderheirat. Leider ist damit chronologisch vorläufig nicht viel gewonnen, da weder die Geschichte der Smṛti-Literatur noch die Geschichte der Kinderheirat in ihrer Chronologie bisher völlig aufgeklärt ist.

4. Zur Textkritik des Tantrākhyāyika.

Nur auf einige wenige Stellen möchte ich hier hinweisen, wo ich glaube, daß Hertel in seiner vortrefflichen Ausgabe mit Unrecht von den Handschriften abgewichen ist.

Text S. 14, Z. 2 (Str. I, 49): Warum Hertel das überlieferte *avaśyam* zu *avaśam* geändert hat, verstehe ich nicht.

Text S. 22, Z. 6: Die überlieferte Lesart *°durbhikṣāṇy āsurī vṛṣṭir iti | ativṛṣṭir anāvṛṣṭir yā, asāv āsurīti vijñeyā |* halte ich für durchaus richtig und entschieden besser als die von Hertel eingesetzte: *°durbhikṣaṇāsurīvṛṣṭiriti | ativṛṣṭir anāvṛṣṭir ye | asāv āsurītir vijñeyā |* Meines Wissens gibt es ein *durbhikṣaṇa* gar nicht. Mit *°durbhikṣāṇi* endet das Dvandva-Kompositum ganz richtig; *āsurī vṛṣṭir* (so ist getrennt zu lesen) wird als achte Plage hinzugefügt und im folgenden Satz definiert: ‚Unter einem von den Asuras gesandten (Regen) hat man einen übermäßigen oder ungenügenden Regen zu verstehen.'

Text S. 61, Z. 6: Statt des überlieferten *visarpitam*, das einen sehr guten Sinn gibt, hat Hertel *vimarśitam* in den Text gesetzt. Seine Übersetzung (S. 56, A 118): ‚An einem Gelehrten prüft man seinen [eigenen] Verstand, im Wasser das Öl, am Blute das Gift, an den Guten die Vereinigung [den Verkehr], an geliebten Frauen die Liebe, ein Geheimnis an Leuten von schlechter Erziehung, und die gute Abkunft der Ruhmreichen an der Welt [den Leuten]' ist nichts weniger als klar und paßt auch gar nicht zu dem vorhergehenden Satz: ‚Weshalb soll ich dich belehren, da du unverständig bist wie

ein Vieh?' Wenn man aber das überlieferte *visarpitam* beibehält, so erhalten wir einen vortrefflichen Sinn: ‚Einsicht verbreitet sich in einem Gelehrten, Öl im Wasser, Gift im Blut, freundschaftlicher Verkehr breitet sich bei den Guten aus, Liebe bei geliebten Frauen, ein Geheimnis bei Ungebildeten, die gute Abkunft der Ruhmreichen verbreitet sich in der ganzen Welt.' Man vergleiche Vṛddha-Cāṇakya xiv, 5,[1] wo auch gesagt wird, daß Wissen, das einem Klugen beigebracht wird, Öl, das ins Wasser gegossen, ein Geheimnis, das einem Bösen anvertraut wird, sich von selbst verbreiten.

Text S. 88, Z. 25 (A 170): Die überlieferte Lesart *tad arthā nāmaite sucaritam api manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti* gibt einen sehr guten Sinn, zu dem auch der unmittelbar folgende Vers ganz gut paßt. Es ist zu übersetzen: ‚So lassen ja diese Reichtümer selbst einen tugendhaften Menschen rasch zugrunde gehen.' Wie wenig befriedigend der von Hertel konjizierte Text (*tad arthān āpacate sucaritam api | manuṣyaṃ kṣaṇād dhvaṃsayanti*) ist, zeigt seine Übersetzung, die nur durch eine höchst gezwungene Konstruktion und durch die eingeklammerten Zusätze überhaupt möglich wird. Er übersetzt (S. 83): ‚Bringt aber ein gutes Leben [in einer früheren Existenz] Schätze [in dieser Existenz] zur Reife [= hat es den Erwerb von Schätzen zur Folge], so richten diese den Menschen augenblicklich zugrunde.' Man würde statt *tad* mindestens *yad* erwarten. Aber nicht nur die Konstruktion, auch der Sinn ist unbefriedigend. Warum sollen gerade die Reichtümer, die der Lohn guter Taten in früheren Existenzen sind, einen Menschen zugrunde richten? Der Sinn ist nur, daß die Menschen trotz Reichtümern zugrunde gehen, wie die folgenden Strophen ausführen.

Text S. 156, Z. 8: Wenn wir nicht annehmen wollen, daß der Verfasser mit den brahmanischen Gebräuchen wenig vertraut war, oder daß er gedankenlos die Saṃskāras aufzählte, ohne an den Zusammenhang zu denken, kann die Lesart *garbhādhānajātakarma-*

---

[1] Böhtlingk, *Ind. Sprüche*², 2365. O. Kressler, *Stimmen indischer Lebensklugheit* (Leipzig 1907), S. 183.

nāmakaraṇādisaṃskārān kariṣye unmöglich richtig sein. Denn die Frau des Brahmanen Devaśarman ist bereits schwanger, die Empfängniszeremonie (*garbhādhāna*) wird aber doch — trotz der verschiedenen Vorschriften darüber in Gṛhyasūtras und Dharmasūtras[1] — immer nur vor oder bei dem *ṛtusaṃgamana*, also vor Eintritt der Schwangerschaft vollzogen. Es hat daher gar keinen Sinn, wenn Devaśarman sagt: ‚Ich werde für meinen Sohn das *garbhādhāna* usw. vollziehen.‘ Anstatt *garbhādhāna* würde man eher *puṃsavana* erwarten. Möglich wäre auch *garbharakṣaṇa* oder *garbharakṣā*. Die beste Handschrift (α) liest, wie Hertel angibt, *garbhādāra*. Könnte dies für *garbhādara* im Sinne von *garbharakṣaṇa* stehen? Wahrscheinlich ist mir das nicht, es scheint mir eher der müßige Zusatz eines übereifrigen Abschreibers, der in der Aufzählung der Saṃskāras das *garbhādhāna* vermißte.

5. Zu den Sprüchen des Tantrākhyāyika.

Spruch I, 63 übersetzt Hertel: ‚Was Kluge reden, selbst wenn sie nicht mit dem Ministeramt betraut sind, [dafür] sind sie für das Naß der Liebe, für die Zuneigung [ihrer Herren] der sehr geeignete Boden.‘ Die allzu große Wörtlichkeit der Hertelschen Übersetzung führt hier, wie auch sonst zuweilen, fast zur Unverständlichkeit. Man kann immer noch wörtlich genug, aber, wie mir scheint, besser übersetzen: ‚Wenn Kluge, die nicht mit dem Ministeramt betraut sind, sprechen, dann sind sie im höchsten Maße Gegenstand der innigen Zuneigung und Liebe‘, d. h. ‚wenn sie, trotzdem sie nicht angestellt sind, dem König guten Rat geben, so verdienen sie dessen höchste Zuneigung‘. Vgl. *Spr.* I, 78. Der Vers ist übrigens auch schon von Böhtlingk, *Ind. Spr.*², 299 ganz gut übersetzt.

Wichtiger ist der Spruch I, 118, wo Hertel zwar ganz richtig übersetzt: ‚Einen gebe man preis der Familie wegen, die Familie gebe man preis des Dorfes wegen, das Dorf gebe man preis des

[1] Vgl. A. Hillebrandt, ‚Ritualliteratur‘ (*Grundriß* III, 2), S. 41 und J. Jolly, Recht und Sitte‘ (*Grundriß* II, 8), S. 58 und 152 f.

Landes wegen, seiner selbst wegen aber gebe man die Erde preis‘, aber die meines Erachtens ganz unrichtige Anmerkung hinzufügt: ‚d. h. man verzichte auf die Freuden des Lebens, um sich durch Askese den Himmel zu verdienen‘. Es ist dies aber ein echter Nīti-Vers, der auch im Vṛddha-Cāṇakya III, 10, im Mahābhārata und sonst oft vorkommt,[1] der mit Askese und Asketenmoral nichts zu tun hat. Der Satz ‚seiner selbst wegen gebe man die Erde preis‘ ist nur die höchste Steigerung gegenüber den vorhergehenden Sätzen und der krasseste Ausdruck der egoistischen Weisheit ‚Jeder ist sich selbst der Nächste‘. Der Sinn ist: Um sich selbst, sein eigenes Leben zu retten, gebe man alles — Familie, Dorf, Land — ja selbst die ganze Erde hin (wenn man z. B. ein ‚die ganze Erde‘ beherrschender Kaiser ist).

Es ist das ziemlich wichtig. Denn bei der Auffassung Hertels würde unser Spruch die Askese empfehlen. Nun ist es gerade sehr bezeichnend und stimmt völlig zu dem von Hertel nachgewiesenen Charakter des Tantrākhyāyika als eines Nītiwerkes, das allen buddhistischen und jinistischen Tendenzen völlig fern steht, daß in dem ganzen Werke nur äußerst wenige Sprüche vorkommen, die sich ihrem Inhalte nach der buddhistisch-jinistischen Ethik nähern, daß aber in keinem der Sprüche geradezu die Askese empfohlen wird.

Von den 521 Strophen der fünf Bücher des Tantrākhyāyika in Hertels Ausgabe sind nach meiner Zusammenstellung 71 Erzählungsstrophen (*kathāśloka*), 204 beziehen sich auf die Regierungskunst (*rājanīti*), 106 lehren allgemeine Lebensklugheit oder geben Erfahrungen des praktischen Lebens (*artha*) in knapper Form Ausdruck und nur 140 sind eigentliche Sittensprüche. Diese letzteren aber lehren nicht die Moral (*dharma*) irgendeiner Sekte, sondern die allgemein indische Moral des gewöhnlichen Lebens. Nur 47[2] von diesen 140 Sittensprüchen handeln von der Macht des Schicksals

[1] Vgl. O. Kressler, *Stimmen indischer Lebensklugheit,* Leipzig 1907, S. 156. O. Böhtlingk, *Indische Sprüche* ², 2627.

[2] Die meisten im II. Buch. Es sind dies die Sprüche: II, 5—15. 102—108. 113—122. 131—139. 142. 146—148. 164—169. III, 136—139.

(*karman* und *kāla*) oder von Tod und Vergänglichkeit als dem unabwendbaren Los alles Irdischen und klingen ihrem Inhalte nach an die beliebten Themata der Asketenpoesie an. In diesen Sprüchen, von denen tatsächlich einige im Dhammapada und ähnlichen Werken wiederkehren, könnte man allenfalls buddhistische oder jinistische Tendenz vermuten; aber sie können ebensogut als der Ausdruck jener pessimistischen und resignierten Stimmung angesehen werden, die ja in Indien durchaus nicht auf die Asketensekten beschränkt ist.

Den Spruch II, 36 übersetzt HERTEL (S. 67): ‚Enden nicht bei Hochherzigen die Zuneigungen erst mit dem Leben, vergehen die Zornesausbrüche [bei ihnen] nicht im Augenblick, und sind [bei ihnen] die Entsagungen nicht uneigennützig [wörtlich: „nicht nichthaftend"; „und pflegen sie nicht uneigennützig zu entsagen"]?' Hier könnte man bei dem Worte ‚Entsagungen' an Asketenmoral denken. Aber unter *parityāgāḥ* sind nicht asketische Entsagungen gemeint, sondern Opfer, die man anderen bringt.

Auch in den Versen II, 78—87 könnte man Anklänge an die Asketenmoral vermuten. Aber in Wirklichkeit mahnen sie nur zur Zufriedenheit, da diese allein höchster Reichtum und Glück sei. Es sind daher eigentlich nicht einmal ethische, sondern nur Klugheitslehren. Und wenn es II, 81 heißt, daß die Munis von Wurzeln und Früchten leben, so soll damit nicht die Askese empfohlen werden, sondern es ist damit nur gesagt, daß diese alten Heiligen, trotzdem sie nur von Früchten und Wurzeln lebten, doch stark und mächtig waren. Selbst bei den Worten des Spruches II, 83: *ko dharmo bhūtadayā* ‚Was ist sittliche Pflicht? Mitleid mit den Wesen' hat man, glaube ich, nicht an das religiös-asketische Gebot der Ahiṃsā, der Schonung aller Lebewesen, zu denken, sondern an das von diesem wesentlich verschiedene ritterliche Gebot des Erbarmens mit dem Schwachen und Schutzflehenden. Man vergleiche die zahlreichen, besonders im Epos häufigen Sprüche, in denen gesagt wird, daß der wahre Held sich von keinem Bedürftigen, sei es Freund oder Feind, abwendet, ja daß er selbst mit Gefahr seines Lebens den Feind, der sich in seinen Schutz begibt, schützen wird. und

dergl.[1] Das ist etwas ganz anderes als die Ahiṃsā und die Asketenmoral, wie sie z. B. in den Sprüchen III, 62 f. gelehrt wird, die aber — sehr charakteristisch für das Tantrākhyāyika — nur Zitate im Munde eines falschen Asketen, des heuchlerischen Katers, sind.

Auffällig ist in dieser Beziehung nur ein Vers, nämlich die Erzählungsstrophe III, 78 von dem Täuberich, der den feindlichen Jäger mit seinem eigenen Fleisch sättigte. Die Geschichte von dem Jäger und dem Täuberich, wie sie in unserem Mahābhārata (XII, 143—149) erzählt und von Pūrṇabhadra (*Pañc.* III, 8 ed. Hertel p. 200 ff.) nacherzählt wird, trägt allerdings ganz den Charakter der Asketendichtung. Sie gehört in der Form, in der sie da erzählt wird, zu jenen Selbstaufopferungsgeschichten, die in der buddhistischen Literatur so beliebt sind. Die Aufopferung aber, auf die es bei der Asketenmoral ankommt, ist nicht der eigentliche Kernpunkt der Erzählung; sondern der ethische Grundgedanke ist der, daß die Pflicht der Gastfreundschaft gegenüber dem Schutzflehenden um jeden Preis erfüllt werden muß. Es kann daher der Vers des Tantrākhyāyika:

śrūyate hi kapotena śatruś śaraṇam āgataḥ |
pūjitaś ca yathānyāyaṃ svaiś ca māṃsaiś ca tarpitaḥ ||

möglicherweise auf eine ältere Form der Erzählung Bezug nehmen, in der das asketische Moment der Aufopferung noch nicht so sehr betont war, sondern in der es nur darauf ankam, die Pflicht gegenüber dem Schutzflehenden einzuschärfen. Die Strophe wird ja im Tantrākhyāyika nur angeführt, um zu beweisen, daß man einen schutzflehenden Feind nicht töten dürfe. Bei dieser Auffassung widerspricht also auch der scheinbar der Asketendichtung entlehnte Vers III, 78 nicht dem allgemeinen Charakter der Sprüche des Tantrākhyāyika, die nebst der Lebensklugkeit (*nīti*) nur eine Moral (*dharma*) für den handelnden und tätigen Bürger (*gṛhastha*) und nicht für den entsagenden Mönch lehren.

[1] Siehe Böhtlingk, *Indische Sprüche* ², 613, 1022, 3147, 4661, 4757, 5338 u. a.

Zur semitischen Sprachwissenschaft.

Von

N. Rhodokanakis.[1]

NÖLDEKES im Jahre 1904 erschienene ‚Beiträge' wurden 1910 in einer neuen Folge gesammelter Abhandlungen fortgesetzt. Anders als jene[2] enthalten die neuen Beiträge bisher unveröffentliche Arbeiten; wie jene beginnen sie mit Betrachtungen über das klassische Arabisch, die an den Ḳor'ântext anknüpfen.

‚Zur Sprache des Korāns' I. behandelt das Verhältnis des heil. Buches zur *ʿArabîya*: aus den K.-Lesarten sei kein Gegensatz von Literatur- und Volkssprache zu konstruieren, der Prophet habe das *Iʿrâb* gebraucht.[3] II. beleuchtet die ḳorānische Stilistik und Syntax: das völlig neuartige der Literaturgattung, die Sprödigkeit des Sprachstoffes bedingen allerlei Härten und Willkürlichkeiten des Ausdruckes; so viel der Prophet über den Inhalt seiner Offenbarungen meditiert haben mag, so wenig Sorge machte ihm die Form; sein mangelnder Formensinn verrate sich oft in lästigen Wiederholungen. Die eigentlichen Seltsamkeiten der ḳorānischen Stilistik und Syntax sind von den späteren Schriftstellern, trotz ihrer hohen Achtung vor Moḥammeds Redeweise, nicht nachgeahmt worden. III. bringt reiches

---

[1] *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft,* von THEODOR NÖLDEKE. Straßburg, TRÜBNER 1910 (240 S.).

[2] *Beiträge,* Vorrede v.

[3] Gegen K. VOLLERS, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien.* Vgl. *Beiträge,* 1 ff, besonders 4—7.

Material zu willkürlich und mißverständlich gebrauchten Fremdwörtern im Korān.

Als zweites Hauptstück schließt sich an: ‚Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen‘; die Ausdrücke sind nach sachlichen Gesichtspunkten zu Gruppen vereinigt; für den Kunsthistoriker böte jeder Absatz der ‚Bauausdrücke‘[1] ein dankenswertes Problem paralleler Sachforschung. Lexikographisch ist auch die dritte Abhandlung: ‚Wörter mit Gegensinn‘ im Äthiopischen, Arabischen, Hebräischen und Aramäischen.

Die folgenden Aufsätze sind rein vergleichend-grammatischen Inhalts. Das Problem der ‚zweiradikaligen Substantiva‘ wird ventiliert an der Hand unglaublich reicher Belege zu alten und dialektisch neuen Formen der ‚kürzesten Nomina‘. Beziehungen zur vielumstrittenen Wurzel, bezw. Urwurzeltheorie weist auch der Abschnitt auf: ‚Wechsel von anlautendem *n* und *w* oder Hamza.‘ Eine Art Ergänzung dieses Kapitels ist das folgende: ‚Wechsel von anlautendem *w* oder Hamza und *j*.‘ In das Gebiet der Formenlehre gehört ‚Partizipien und Adjektive von hohlen Wurzeln‘. Hier ist unter anderem eine reiche Sammlung der arabischen Adjektiva der Form رَاحٌ mitgeteilt. Die Belege aus der Literatur lassen diese Liste besonders wertvoll erscheinen. Der letzte Abschnitt ‚نِعْمَ بِئْسَ und Verwandtes‘ greift wieder auf das Gebiet der Syntax und Lexikographie zurück. Den Abschluß bilden vier Seiten Nachträge und Berichtigungen, darunter einige Zusätze zu den ‚Beiträgen‘. Indices, die sich den einzelnen Kapiteln, wo es nötig schien, anschließen, werden die Benützung des im Buche verschwenderisch mitgeteilten Stoffes sehr erleichtern.

Verschwenderisch ist das richtige Wort — in seinem guten Sinne — für die Fülle des Gebotenen. Die Belesenheit des Verfassers besonders auf dem Gebiete des Alt- und Neuarabischen, Syrischen und Äthiopischen ist geradezu märchenhaft. Für die neuabessinischen Dialekte kam ihm auch Littmanns Vertrautheit mit diesen, beson-

[1] p. 51 f.

ders mit dem Tigrē zugute. Littmanns seitdem verunglückter Gewährsmann Naffaʿ konnte noch oft befragt werden. Dem Referenten, nicht Rezensenten, bleibt nichts übrig, als Nöldekes stupende Gelehrsamkeit und sein kühl abwägendes, vorsichtiges Urteil zu bewundern. Von den Randglossen, die ich im folgenden zu Papier bringe, entspringen wohl vielleicht einige dem Übermut des Wagens und der Tat, alle jedoch dem lebhaften Interesse, mit dem ich das Buch studiert habe.

I. Korân. Meinen abweichenden Standpunkt zur prophetischen Form einer ganzen Reihe älterer Korānsûren (S. 6, Note 3) habe ich erst vor kurzem hier dargelegt;[1] ich will also nicht darauf zurückkommen, sondern möchte bloß (zu S. 8 unten) auf die psychologisch tiefschürfenden Bemerkungen D. H. Müllers zu dem Kor. xix. 8, 66 wiederholten سَمِيًّا hinweisen,[2] die das literarische Schaffen des Propheten so hell beleuchten und menschlich wie künstlerisch uns näher bringen.

Zur Fortsetzung des Partizips durch das Verbum finitum (S. 14) bietet ein vulgär-arabischer Vers eine interessante Parallele:

يَا وَيْلَتَهْ مِن رِكِبْ عَلَى ظَهَرْ خَادَرْ * وَفِى ٱلْمَقَاطِعْ زَحَفْ وَرْمَى شِلُولَهْ

‚Weh' dem, der auf einem matten Kamele reitet und (einem, das) müde sich in der Wüste fortschleppt und seine Lasten abwirft.'[3]

Einer brieflichen Mitteilung des Verfassers verdanke ich zu dem S. 15 angeführten Verse den Hinweis auf Ḥam. 416, 13, ‚wo die Härte des Ausdrucks durch بعد مقتله „verbessert" ist'. Zu Korān iv, 30 (ebda) schreibt mir der Verfasser: ‚Snouck hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß احصن nur heißt ‚ordnungsmäßig verheiratet sind'; dann ist hier keine Gegenüberstellung von keusch und unkeusch und die Periode ist regelrecht gebaut'.

Recht interessant sind die Ausführungen über den im Qorân oft von der Regel abweichenden Negativausdruck eben mit Hin-

---

[1] Diese *Zeitschrift*, Bd. xxiv. S. 482 ff.

[2] *Die Propheten* 31 f.

[3] *Südarabische Expedition*, Bd. viii. 71 oben, Bd. x. § 96, b.

blick auf das Vulgärarabische (S. 19 und Note 2). In dem vulgärarabischen قَبْلَ لا ‚bevor‘ (außer den angeführten Stellen auch *Südarab. Exped.* viii, 136, 3) würde لا als Negation durch لم und parallele Erscheinungen moderner europäischer Sprachen gestützt. Aber *baʿdla* ‚nachdem‘, Stumme, *Gramm.* 142 und *waqt la* ‚als‘, *ZDMG* xxxvi, 37, 5 neben *waqt le* ebda, Z. 19 und *waqt älledi* ebda, 35, 18 legen die Vermutung nahe, es könnte auch der Verbindung قَبْلَ لا, die man von jenen doch schwer trennen möchte, ursprünglich das relative *lī* zugrunde gelegen sein, dessen Vokal durch Berührung mit dem temporalen *lā*,[1] das bei وَقْت und بَعْد allein in Betracht kommen könnte, oder mit dem negativen *lā*, das bei قَبْل möglich ist, eben zu *a*, *e* geworden wäre.[2]

Auf einige qorânische Perioden, in welchen وَلَوْ für وَإِنْ zu stehen scheint, wird S. 21 hingewiesen. Es kommt eben, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, oft auf ganz leise Nuancen der Auffassung an, ob sich لَوْ oder إِنْ einstellt. Im Neuarabischen substituieren sich (*u*-)*lû* وَلَوْ und (*u*-)*lâ* وَإِذَا gegenseitig. Hier hat der Gleichklang mitgewirkt, die scharfen Grenzen zu verwischen; Beispiele in *Südarab. Exped.* x. § 30 *i*.

Auf eine ähnliche Unklarheit im Gebrauche von أَنْ weist Nöldeke S. 22 hin; لِيَعْلَمَ أَنْ ‚um zu wissen, ob . . .‘. Schließlich könnte das أَنْ auch Sûra 6, V. 109 وما يشعركم أنّها . . . لا يؤمنون (S. 19) so aufgefaßt werden: ‚du weißt nicht‘ (der negative Sinn ruft auch das لا des Objektsatzes hervor) ‚ob sie (dann) glauben werden‘. So denke ich, wird auch das *en* ‚ob‘ des Vulgärarabischen in einigen Fällen zu erklären sein; vgl. a. a. O. § 29 f.: *bāšûfhom enhóm* ‚ich will sehen, ob sie . . .‘;[3] *en* = إِنْ wird nämlich vom Subjekte des Nebensatzes dort durch *kān* (كَانْ) getrennt.

Die sieben *Maṯâni* (S. 26) sind die sieben Straflegenden; Müller, *Die Propheten* S. 46 Note 2. Diese Gleichung hat Müller

---

[1] So Landberg, *Daṯ.* 466 f., der aber die Relativpartikel ganz ausschließt.

[2] *Südarab. Exped.* x. § 31. — Umgekehrt scheint *li* oft für *lā* einzutreten, ebenda § 30, h (Substitution bei Gleichklang). Ähnliche Übergänge im Šḫaurī.

[3] Der Zweifel ist im Hauptsatze ausgedrückt.

ganz unabhängig von A. Sprenger aufgestellt, der sie in seiner nachgelassenen Ḳorânübersetzung[1] ebenfalls vorschlägt und begründet.

مَاعُون (S. 28 f.) ist zwar selbst fremder Abkunft und unsicheren Charakters, aber der Stammhalter einer ganzen Reihe wirklicher und angeblicher[2] Bedeutungen und einer Gruppe weitverbreiteter, zum Teil heute noch lebender Ausdrücke geworden. מְעוֹן = مَاعُون hat zwei Bedeutungen: 1. Wohltat, Spende u. ä., 2. Gerät, u. z. Hausgerät. Von מְעוֹן aus führt zu 1. nur ein Weg, nämlich Kontamination mit مَعُونَة[3] (s. w. u.). Der Weg zur 2. Bedeutung geht über ein Mißverständnis, das hier um nichts wunderlicher ist, denn ähnliche Miß- und Übergriffe der Sprache in der Annahme und im Gebrauche von Lehn- und Fremdwörtern;[4] denn مَاعُون bedeutet (statt ‚Wohnung‘) nicht ‚Geräte‘ überhaupt, sondern vornehmlich das ‚Hausgerät‘, wie es zur Wohnung eben gehört, als Eimer, Axt, Topf, Trog (قصعة), Leder- oder sonstige Unterlage beim Essen (سُفْرَة, Fränkel 83) und Messer.[5] Wenn aber Ṯaʿlab sagt (Lisân, s. v.) الماعون ما يُستعار من قدوم الخ ‚Axt etc., insofern sie ausgeliehen werden‘, so ist hier eine theoretische Harmonisierung beider ‚Bedeutungen‘, bezw. von مَاعُون und مَعُونَة angestrebt.[6] So verhält es sich auch mit der

[1] Derzeit im Orientalischen Institute der Universität Wien.

[2] Dazu gehört مَاعُون als ‚Regen, Wasser‘. Die arabischen Lexikographen etc. kombinieren damit مَعْن, مَعِين, مَعْن, مَمْعُون etc.; das hat alles mit مَاعُون nichts zu tun. Dem Qorânverse cvii. 7 entspringt مَاعُون = طاعة, زكاة (*Ibn Sidah* bei Lisân, s. v.).

[3] Wenn es in den Wörterbüchern heißt: المَاعُون أَصْلُهُ مَعُونَة, so ist das natürlich falsch, beweist aber die Möglichkeit der Berührung im Sprachbewußtsein.

[4] Beispiele bei Fränkel, *Die aram. Fremdwörter* passim. — Dazu gehört auch, daß قَرْمَد durch κεραμίδα als ‚Ziegel‘ gesichert und in dieser Bedeutung häufig, durch ein altes Mißverständnis zu ‚Mörtel‘ wird: يُلَاذِمُ بَيْنَهُنَّ ٱلْقَرْمَدُ Ibn Qoteiba, ed. de-Goeje 154, 8 und denominiert ‚bestreichen, verschmieren‘ بالعَبِيرِ مُقَرْمَد Nābiġa vii. 31 (Ahlwardt). Daß ماعون nicht auch ‚Wohnung‘ o. ä. bedeutet, ist klar, da das genuine Wort مَعَان dafür vorhanden ist.

[5] Vgl. ‚Herd‘ für ‚Haus‘. — Zu den von Lisân, s. v. معن 297 dazu angeführten Namen von Geräten vgl. Fränkel, a. a. O. ‚Hausgerät‘ S. 63 ff.

[6] Vgl. noch die Erklärung bei Ḥarîrî, Maqâmen, 2. Aufl der franz. Ausg. ٤٦٥: ما يُستعار من منافع البيت كالقدر الخ كل ما ينتفع به المسلم من أخيه كالعارية والاعانة ونحو ذلك. — Die Deutung الماعون أسقاط البيت الخ (Lisân, s. v.) sucht eine Anlehnung an المَعْن = القليل.

Erklärung: هو اسم جامع لمنافع البيت كالقدر و الفأس وغيرهما ممّا جرت العادة بعاريته, wobei wieder die Einschränkung auf das Hausgerät hervorzuheben wäre. Daß bei dieser Bedeutungsentwicklung von مَاعُون das aramäische מָאנָא, syr. ܡܳܐܢܳܐ kontaminierend eingewirkt haben könnte, möchte ich bezweifeln, aber doch zu bedenken geben.

Die Bedeutung مَاعُونٌ ‚Wohltat' u. ä. ist alt. Aber den Weg aus der literarischen in die Sprache des Alltags wird sie kaum je gefunden haben.[1] Dies deutet auch Nöldeke an. So viel ich sehe, ist مَاعُون in diesem Sinne keinem Vulgärdialekte eigen. Hingegen muß مَاعُون ‚Gerät' sehr weit verbreitet und sehr häufig gewesen sein; man sehe den betreffenden Artikel bei Dozy, s. v. nach. Aber nicht etwa im Westen allein, auch im ostarabischen Sprachgebiete war wohl مَاعُون in dieser Bedeutung heimisch. Dialektisch läßt es sich im 'Irâq belegen (Meissner, *Neuarab. Gesch. aus d.'I.*, s. v. 143 *b*), dann im Südosten der Halbinsel. *Südarab. Exped.* viii, 67, 23 klagt ein von Gläubigern hart bedrängter Dichter: *el-fâr élli fîh * w-el-ma'éwn ḥalî* ‚die Maus in (meinem Hause ist ausgehungert) und das Geschirr leer'. Ebda 45, 26 ist von einer Katze die Rede, *télḥas mwā'éyn* مُوَاعِين ‚die das Geschirr leckt'.

Von der Bedeutung مَاعُون *vase, gros plat* (Dozy, s. v.) könnte eine häufige Metapher (vgl. *vas, vasculum, vascellum* > *vascello, vaisseau*[2]) zur Bedeutung ‚Barke, Boot' Wahrmund, s. v. führen. Ich habe das Wort in dieser Schreibung und Bedeutung sonst nirgends gefunden. Aber das lautlich ähnliche arab. مُؤُونَة Dozy, s. v. مأن ‚provision, munitions, approvisionnement, ravitaillement, nourriture des matelots pendant un voyage' etc. mag, vielleicht über türkisch ماونة,[3] in das mittelalterliche Latein *mahona*, das span. franz. *ma-*

[1] Im Qorân kommt der Reim الْمَاعُونَا in einem Wortspiele vor. Bei 'A'šā, der Fremdwörter liebte, fällt es nicht auf. So Nöldeke, a. a. O., der in einem der Lisân s. v. zitierten Verse qorânischen Einfluß vermutet. In قومٌ على التنزيل لمّا يَمْنَعُوا * مَاعُونَهُم الخ liegt direktes اقتباس vor. Auch die Stellen Ḥarîrî 465, 1, 496, 4 unten dürften auf Sūra cvii. 7 zurückgehen.

[2] Diez, *Etymol. Wtb.* 338.

[3] Barbier de Meynard, s. v. 723 b: gros bateau plat et large qui servait autrefois au transport des fardeaux, espèce de gabare.

honne, maone, das ital. *maona*[1] und vulgärgriech.[2] *μαοῦνα* ‚Art Schiff‘ (s. w. u.) eingedrungen sein.[3] Aus den bei Jal angeführten alten Beschreibungen hebe ich zur Bestimmung der Schiffskategorie hervor: ‚naves ampliores convehendis commeatibus et militaribus apparatibus instructae‘. Das spricht doch einigermaßen für مَؤُونَة,[4] während مَعُونَة im Arabischen und als Fremdwort hauptsächlich die Geldhilfe ist. Zur Gestalt dieser Schiffe wird zwar gesagt: ‚sono grandissimi vasi‘;[5] doch das möchte ich nicht für مَاعُون ins Treffen führen. — Die *maone* waren anfangs große Galeren, seit dem xvi. Jahrh. unter Veränderung ihrer Form große Segeltransportbarken.[6]

Mit diesem romanischen *maona* ‚Schiff‘ fällt lautlich ein zweites *maona* vollkommen zusammen; es geht aber auf arab. مَعُونَة zurück.

Über معونة orientiert ausgezeichnet Dozy, s. v. عون. Von den dort angeführten Bedeutungen will ich nur Anfangs- und Endpunkt hier hervorheben. Schon in den Reǵezversen eines Dichters vom Stamme

---

[1] *Sorta di nave di levante,* Petrocchi, s. v.

[2] Ebenso ist مَيْمُون ‚Affe‘ (Nöldeke, 89) über das Türkische in das Griechische als *μαϊμοῦ* gekommen.

[3] A. Jal, *Glossaire nautique,* 954 b. 971 a. 993 b.

[4] Sicher ist die Ableitung nicht. Herr Fr. Kraelitz v. Greifenhorst schreibt mir: ‚Türk. ماونه (*mauna, mavuna*), var. مغونه (*maghuna*) scheint . . . auf arab. معونه zurückzugehen. Daß es im Türk. gegenwärtig ohne ع geschrieben wird, hat nicht viel zu bedeuten, da die Orthographie im Türk. schwankt und oft willkürlich ist. Aber gerade die Form مغونه (was gewiß nur eine Verlesung oder Verschreibung von معونه ist) scheint darauf hinzuweisen, daß es im Türk. einmal mitunter auch mit ع geschrieben wurde. Ähnlich wird عربه ‚Wagen‘ im Türk. gegenwärtig fast ausschließlich ارابه oder آرابه geschrieben. Türk. (osmanisch) عورت *'avrat* „Frau, Gattin“ heißt im Osttürk. mit Metathese اوراَت *arvat* und im Aserbajdschanisch-Türk. آرواد *arvad* ohne ع.‘ Georg Jacob: ‚In Konstantinopel habe ich oft eine Schiffsgattung als مَعُونَه bezeichnen hören; ich glaube, daß sie unsern Leichterschiffen entspricht; demnach ist wahrscheinlich auch die Etymologie eine verwandte (Stamm: عون erleichtern).‘ Vielleicht hat im Türk. eine Konfundierung von arabisch مؤونة und معونة stattgefunden. Das lat. und ältere franz. *mahona, mahonne* (mit *h*) könnte auch als Stütze für معونه mit ع gelten.

[5] Pantero-Pantera, *Armat. nav.* 1614, p 42.

[6] Im österr. Küstenlande versteht man unter *maone* große breite Barken mit geringem Tiefgang zum Waren- und Materialtransport. Die *maone* werden in langen Reihen oft bis zu 12 und 15 von Schleppdampfern gezogen.

Tamîm, Kâmil 76 unt. kommt مَعُونَات (neben أَرْزَاق) für ‚Geldhilfe zu einem Kriegszuge‘[1] vor. Die unmittelbaren Vorbilder unserer Aktiengesellschaften sind aber am anderen Ende die italienischen *montes* oder *maonae* (*montes profani*, im Gegensatze zu den Pfandleihhäusern: *montes pietatis*).[2] Die erste derartige Unternehmung von längerer Dauer war die Maona Giustiniani, so nach dem Palaste genannt, in dem die Gesellschaft zu Genua ihren Sitz hatte (1346—1566); sie hieß auch Maona Chii, da das Kapital zur Erwerbung der Gebiete von Chios und Phokäa diente.[3] Nach Amari, bei Dozy, s. v. gaben schon die Beziehungen von Genua mit Ceuta zu Beginn des xiii. Jahrh. den Anlaß zur Gründung einer Art Privatbank la Maona, die dem Staate Geld lieh. Wenn aber Amari weiter vermutet, daß eine ähnliche Gesellschaft zuerst die italienischen Eisenminen ausgebeutet und den Großhandel mit Eisen betrieben haben dürfte, da in Toscana die großen Eisenhandlungen *maona* heißen, so gehört wieder dieses Wort *maona* zu ماعون ‚Gerät‘, aber in dem etwas verschobenen Sinne ‚ferronnerie, lieu où l'on vend les gros ouvrages de fer‘ (Dozy, s. v. معن).[4]

Aus dieser Betrachtung dürfte so viel klar geworden sein, daß es im Arabischen zwei lautlich ähnliche Wörter gegeben hat, von denen das eine مَعُونَة ‚Geldhilfe‘ genuin arabisch, das andere مَاعُون mit der mißverständlichen Bedeutung ‚Hausgerät‘ dem hebr. מָעוֹן ‚Wohnung‘ entlehnt ist. Beide Ausdrücke müssen innerhalb des arabi-

---

[1] Geldhilfe überhaupt in ليلة المعونة ‚Benefizabend‘ o. ä. Dozy, s. v.

[2] Randa, *Handelsrecht* ii. § 23. Anm. 95. Goldschmidt, *Handelsr.*, 3. Aufl. i, 292, N. 186. K. Lehmann i. 36 f. Behrend § 97.

[3] Goldschmidt, *Ztschr. für Handelsrecht* xxiii. 312, auch *Handelsrecht* i. 295. — Wenn in mittelalterlichen katalanischen Dokumenten *almoyna* eine Steuer auf Handelsschiffe bedeutet, deren Ertrag zur Ausrüstung einer Flotte gegen die Mauren dienen sollte, oder eine freiwillige Gabe zu diesem Zwecke, so hat das Wort selbstverständlich weder mit مُؤُونَة ‚impôt‘ (Dozy, s. v. مأن) noch mit *maona* ‚Schiff‘, noch mit dem mißverständlichen مَاعُون = زَكَاة etwas zu tun, sondern es ist مَعُونَة ‚außerordentliche‘, dann ‚feste Steuer‘ Dozy, s. v.

[4] Bei diesem Übergang wirkte im Sprachbewußtsein vielleicht die Analogie der nom. loci mit *ma-* ein. — ماعون heißt auch ‚Pflug‘ Dozy, s. v.

schen Sprachgebietes, je in einer speziellen Bedeutung, weit verbreitet und sehr geläufig gewesen sein, wie das Vorkommen von مَعُونَة in den anderssprachigen Kulturländern des Mittelmeerbeckens und das Fortleben von مَاعُون auch in den Dialekten zeigt. Von diesen zwei Wörtern hat das genuine مَعُونَة auch die Bedeutung des entlehnten مَاعُون schon in alter Zeit,[1] allerdings nur in der Literatursprache, sich angeglichen. In den romanischen Sprachen sind in *maona* etc. مَؤُونَة,[2] مَعُونَة[3] und مَاعُون[4] zusammengeflossen.

II. Lehnwörter in und aus dem Äthiopischen. Die Vermischung mit der Wurzel מלך (S. 34) im äthiopischen መልአክ, ἄρχων, ἡγεμών, ἀρχηγός etc. etc. ist mit Hinblick auf eine ähnliche Vermischung in arabischen Dialekten und in den südarabischen Sprachen recht merkwürdig:[5] Mehri *mlêk* = مَلَك, Šḫaurī *milík* mit Vokalassimilation für ‚Engel'; Ḍfârī *milk*, mit Übergang in die ‚einsilbige' Form wie tunisisch *melk*;[6] im Ḍfârī und Tunisischen in der Verbindung مَلْك الموت (מלאך המות). Umgekehrt hat der äthiopische Text Hebr. 2, 14 መልአከ፡ ሞት፡ für ὁ τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου.[7]

Zu ܥܘܩܡܬܐ und seinen Nebenformen = ὑάκινθος (S. 40) möchte ich ganz besonders auf H. SCHUCHARDTS ausführliche Untersuchung in *Zeitschr. für roman. Philologie* XXVIII, 146—156 hinweisen.

lûz لُوز im Ḍfârdialekte (S. 43, Note 6) dürfte (in einem Verse) an das nachfolgende *ḫûṣ* خُوص angeglichen sein.

Zu مِحْرَاب (S. 52, Note 3) möchte ich an der *WZKM* XIX, 296 ff. ausgesprochenen Ansicht festhalten, daß das Wort zunächst nicht

---

[1] 'A'šā, Qorân.

[2] Transportschiff; eventuell zum nächsten.

[3] Private Geldbank.

[4] Eisenhandlung.

[5] S. mein ‚Zur Formenlehre des Mehri' (*Sitzungsber. der Wiener Akad.* 1910; 165. Bd., 1. Abh.), p. 4 f. und *Südarab. Exped.* X. p. 218 a. Vgl. noch Šḫauri *únlek* مُلْك ‚Macht', MÜLLER, *Texte* 97, 1 mit *enlké*, pl. ‚Engel' ebda 109, 23.

[6] Dieses aus *málik* oder *mál'ak* > *málak*.

[7] Hier handelt es sich, wie der Zusammenhang lehrt, gewiß nicht um den Todesengel. (Kontamination ähnlich klingender Wörter, zum Teil fremden Ursprungs, unter Mitwirkung des direkten Lautüberganges von *l* zum Vokal.)

,Königs- oder Herrenbau' schlechtweg bedeutet, sondern den ,Thronsaal', ,Audienzsaal', bezw. die ,Thronnische' darin.[1] Daß den altarabischen Lexikographen etwas ähnliches als Bedeutung von محراب mit vorschwebte, glaube ich a. a. O. erwiesen zu haben. Wenn der Ausdruck später dazu kam, statt ,Thronnische' den ganzen Herrenbau zu bezeichnen, so hat dieser Vorgang in allen Sprachen Analogien;[2] jedenfalls ist dieser Weg gangbarer, als der umgekehrte von ,Herrenbau' etc. zu ,Thronsaal' o. ä. Wenn aber محراب nicht diesen, bezw. die ,Thronnische' bezeichnet hätte, wie wäre *Miḥrâb* als terminus technicus für die angeblich unter ʿOmar II. eingeführte, jedenfalls aber als Neuerung geltende[3] ,Gebetsnische' aufgekommen? Doch nicht vom qorânischen محراب XIX. 12, vgl. III. 33 her, besonders dann nicht, wenn dort das ganze Heiligtum und nicht vielmehr und zunächst das Sanktuarium gemeint sein sollte.[4] Auch sachlich geht die Entwicklung von Palast und Heiligtum parallel[5] und so werden wir uns die Verschiebung in der Bedeutung von مِحْرَاب wie im profanen so auch im sakralen Sinne als vom Teile im ganzen ausgehend vorstellen müssen. Freilich haben die Dichter محراب fast immer im Sinne von ,Palast' etc. eventuell ,Heiligtum' als ganzes verwendet.[6] Aber bei ihnen ist die Verwirrung in bautechnischen

---

[1] Dazu äußerte sich Nöldeke in einem Briefe vom 22. x. 1905 folgendermaßen: ,مِحْرَاب ist m. E. nie wirklich = قَصْر, sondern immer ein besonderer Raum in einem Gebäude.'

[2] Man denke nur an *la Santa Sede*, den ,heil. Stuhl'.

[3] C. H Becker, *Die Kanzel im Kultus des alten Islâm* (Nöldeke-*Festschrift*) 331.

[4] Das Wort kommt noch III. 32 vor, hier bedeutet es aber kaum ,Heiligtum', sondern wohl sicher das Frauengemach: كلّما دخل عليها زكرياء المحراب وجد عندها رزقا; vgl. Dozy, s. v. ,appartement d'une dame, sa chambre à coucher'. Ob der Prophet Qorân XXXVIII. 20 f. نَبَأُ الخَصْمِ إِذْ تسوّروا المحرابَ ' إذ دخلوا على داود den ganzen ,Palast' oder bloß eine ,Kammer' desselben vorgestellt habe, ist natürlich nicht auszumachen. — Auch das sabäische 𐩣𐩢𐩧𐩨𐩬 *CIS.* Nr. 106 kann das ganze Heiligtum oder einen Teil desselben bezeichnet haben. — Zu Qorân XXXIV. 12 s weiter unten.

[5] Strzygowski, *Mšatta* 232 f. 248.

[6] Belege bei Nöldeke, a. a O. Der Vers des ʿAdî b. Zayd steht Ḥam. Buḥt. 132, 8 = I. Hišâm I. 45, 5.

Ausdrücken gerade keine Seltenheit.[1] Mindestens in dem Verse al-ʾAʿša's jedoch (Lisân s. v. 296, 12).

وَتَرَى مَجْلِسًا يَغَصُّ بِهِ ٱلْمِحْـ * ـرَابُ مِلْقَوْمِ وَٱلثِّيَابُ رِقَاقُ

ist die Beziehnung auf den öffentlichen Sitzungs-, bezw. Audienzsaal unverkennbar.[2]

Auf denselben Zusammenhang weist ein Ḥadîṯ hin, das ich schon *WZKM* xix. 297 herangezogen habe: كَانَ يَكْرَهُ المَحَارِيبَ nebst seiner Erklärung: أَنْ يَجْلِسَ فى صَدْرِ المجلسِ ويترفَّعَ على النّاسِ.

Seit Mšatta und Quṣayr ʿAmra so ausführlich behandelt worden sind,[3] können wir uns einen solchen, auf alte orientalische Traditionen zurückgehenden Thronsaal auch richtig vorstellen. Wichtig für uns ist hauptsächlich Quṣayr ʿAmra seiner bildlichen Darstellung im Hauptsaale wegen. An seinem Abschlusse, dem Eintretenden gerade gegenüber, im Halbdunkel der tiefen Mittelnische ist eine thronende Gestalt unter einem Baldachin und von den Abzeichen der Herrscherwürde umgeben, abgebildet. Wir haben es mit einem ‚Thronsaal zu tun und das ist denn auch die Meinung, die sich dem unbefangenen Leser in Musils historischer Einbegleitung aufdrängt'. Im Thronsaal selbst ‚kann dieser der Tür gegenüberliegende Raum . . . nur der Sitz des Herrn von ʿAmra gewesen sein'.[4]

Einem ähnlichen Zwecke diente im Mšatta die in der Axe des großen Hofes liegende dreischiffige Halle mit dem Kleeblattabschluß (Trikonchos). ‚Der ganze Raum mit seinen drei Nischen oder Absiden, wahrscheinlich durch Fenster im Tambour erleuchtet und mit Malereien auf den . . . Wänden verziert, gewährte ohne

---

[1] Vgl. *WZKM.* xix. 292 f.

[2] In Quṣayr ʿAmra ist uns ja ein solcher erhalten; s. weiter unten.

[3] Für Orientalisten möchte ich außer den Erstbearbeitungen ganz besonders zwei Aufsätze Strzygowskis anführen: *Zeitschrift für Geschichte der Architektur* Jahrgang i. 57—64 und *Zeitschrift für bildende Kunst* 1907, S. 213 ff. Eine ausgezeichnete Darstellung der Fragen gibt auch van Berchem ‚Aux pays de Moab et d'Édom', *Extrait du Journal des Savants*, Juillet-Août-Septembre 1909, S. 11—33.

[4] Strzygowski, a. a. O. 214. 217; van Berchem, a. a. O. 20 unten; Becker, *ZA.* xx. 361.

Zweifel einen imposanten Anblick. Auf jeden Fall war dieser Saal der Hauptraum des Schlosses.‘[1] ‚Die vorgeschobene Halle diente . . . der zuströmenden Volksmenge.‘[2] Ṇach allen Analogien zu schließen, war der Nischensaal ein Thronsaal.[3] Man vergleiche nur das sehr instruktive 66. Kapitel . . . δεξίμου γενομένου ἐν τῇ μυστικῇ φιάλῃ τοῦ τρικόγχου bei Constantinus Porphyrogen., *de cerimoniis aulae byzantinae*, ed. Reiske, 296 ff.

Wie aus dem profanen Thron, bezw. Richterstuhl[4] das sakrale *Mimbar* ‚der Predigerstuhl‘ wurde,[5] so ist das *Miḥrāb* in der Moschee weiter nichts als die sakrale Umbildung der profanen Thronnische, die ebenso hieß und deren Name dann auf den Thron-, Audienzsaal, endlich auf den ganzen Königsbau, Palast überging, wie *Miḥrâb* zuletzt auch das ganze Heiligtum bezeichnet.[6] Wie sich aber im islāmischen Gottesdienste *ṣalāt* (Ritual, Gebet) und *ḫúṭba* ‚Predigt‘ ausbildeten und absonderten,[7] so wurden auch aus dem Thron zwei Kultgegenstände: *Mimbar*, der Predigerstuhl, und *Miḥrāb*, die Gebetsnische. Der Thron steht nicht in der Nische, aber sie neben ihm. Im Sanktuarium des *Liwān qibli* steht neben dem Mimbar das Miḥrāb, von wo der Imâm und der Ḫaṭîb den Gottesdienst leiten.[8]

Auf eine ähnliche Spaltung eines Kultgegenstandes hat Becker hingewiesen. ‚Die *ḫúṭba* geschah vor der Einführung des Mimbars

[1] Brünnow, *Prov. Arab.* II. 126. — Uralte orientalische Palastvorstellungen liegen auch Qorân XXXIV. 12 zugrunde, wo es von den Geistern Salomos heißt: يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل; dazu die recht merkwürdige Glosse, Lisân I. 297 oben: ذكر أنها صور الأنبياء و الملائكة كانت تصوّر فى المساجد الخ. Die صُوَر sind richtig vorgestellt und nur die Umdeutung ins Sakrale den Theologen zuzuschreiben.

[2] Strzygowski, *Mšatta* 232 unten.

[3] S. *Mšatta*, 232 f. Der Thron stand wohl in der mittleren Nische.

[4] Vgl. die Deutungen alter Quellen bei Strzygowski, a. a. O. 232 unten. Zur Identität von Thron und Richterstuhl s. I. Kön. VII. 7: ואולם הכסא אשר ישפט־שם אלם המשפט.

[5] Becker, a. a O.

[6] Lisân, s. v., für jüdische Bethäuser, p. 296, Z. 10.

[7] Becker, a. a. O. 334 oben, 344 ff.

[8] Enzyklopädie des Islâm s. v. Architektur. Daß das *Miḥrāb* eine Art verkleinerter (christlicher) Apsis darstellt, erklärt sich wohl aus dem gemeinsamen Ursprung beider. Strzygowski, *Zeitschr. f. Gesch. d. Architektur* I. 59. *Mšatta* 232 ff. 248.

in den Freitagsgottesdienst der Provinzstädte *ʿalā-l-ʿaṣā*. Dieser selbe Stock[1] ist nun wieder identisch, resp. wechselt mit der Lanze *ḥárba* oder *ʿánaza*, die als *sutra* beim *ṣalāt* diente‘ (a. a. O. 348); d. h. wohl: wie Mimbar und Stab, so gehört auch — und nicht bloß etymologisch — *Miḥrâb* und *ḥárba* zusammen;[2] und wie Mimbar und Miḥrāb, so dürften auch Stock und Lanze ursprünglich nur je eines gewesen sein, nämlich profan gesprochen: Richterstuhl, bezw. Thron, und Stab, bezw. Szepter.[3]

Die in den Boden gerammte Lanze (*ḥarba*, *ʿanaza*) gibt die Richtung des Gebetes an.[4] Sie ist das Symbol des Herrschers, dem bei einem δέξιμον (S. 74) die Untertanen zugewendet waren. Dieser Rest einer nicht kultischen Institution wurde später mißverständlich umgedeutet: die Lanze diente als *Sútra*: sie sollte den Betenden gleichsam von der Umgebung abschließen, daß nicht etwa ein vor ihm Vorübergehendes[5] das Gebet unwirksam mache. Daher begreift man es, wenn die Empfehlung einer Säule als Sutra Qasṭallâni[6] veranlaßt zu bemerken: لانها أولى أن تكون سترة من العنزة.

[1] Aus ihm wurde später das hölzerne Schwert.

[2] ‚Die حَرْبَة, die als سُتْرَة beim صلوة dient, ist doch wohl kaum vom محراب zu trennen.‘ (Brief BECKERS vom 8. XI. 1905.)

[3] ‚Ich glaube, daß christliche und jüdische Kultbräuche veranlassen, daß in der Zeit des Werdens des Kultus altarabische oder persische Institutionen, rein weltlichen oder doch unkultischen Charakters, sich in islamische Kultgegenstände verwandeln, wobei der Name und die äußere Form erhalten bleibt und nur der Sinn der Sache sich ändert.‘ (Brief BECKERS vom 8. XI. 1905.) Heidnische Kultgebräuche haben wohl mit eingewirkt (s. w. u.)

[4] Buḫârī I, 135, 10: أمر (النبى) بالحربة فتوضع بين يديه فيصلّى إليها Ebda 3 unten: كان يُركز له الحربة والناس وراءه. ult.: باب الصلوة الى الحربة; فيصلّى إليها usf. usf..

[5] Frau, Hund, Esel; dies zwei dämonische Tiere; vgl. Buḫ. ebda Z. 7 unten; Qasṭall. I, 465, 22: من كون مرور الحمار والكلب يقطع الصلاة; ebda 467, 8: باب استحباب السترة لدفع المارّ; ebda III. 145 Mitte a. R.: والحكمة فى السترة كف البصر عما وراءها ومنع من يجتاز بقربه‘. Vgl. auch LANE, s. v. سُتْرَة.

[6] I, 467, 9 unten. — Spräche nicht alles dafür, daß der Ausdruck سُتْرَة erst von den Theologen, welche die Einrichtung der حربة schon nicht mehr verstanden, eingeführt worden ist, so könnte man auch in diesem Worte ein Residuum altorientalischer Thronvorstellungen vermuten: den Vorhang, der bei Empfängen den Herrscher dem Blicke seiner Untertanen entzog; vgl. حجابًا مَسْتُورًا Qorân XVII. 47.

Natürlich: eine Säule ‚verhüllt‘ dem Blicke mehr denn ein dünner Lanzenschaft. Hier aber, in der Anempfehlung einer Säule (‘سارية أسطوانة) als Sutra, richtiger: als Richtungsziel des Gebetes,[1] spielen altorientalisch kultische, heidnische Einrichtungen herein.[2]

Ohne auf מַצֵּבָה und seine Sippe,[3] dazu auch 𐩣𐩮𐩨, die Gottesstandsäule (Mordtmann-Müller, *Sab. Denkm.*, pag. 75 oben etc.), einzugehen, möchte ich bei der babylonischen Institution des *šurinnum* und dem entsprechenden Worte etwas länger verweilen. Vor oder an dem *šurinnu* des Gottes *Šamaš* wird im altbabylonischen Prozeßverfahren der Eid abgelegt,[4] oder eine Aussage gemacht. Schorr[5] bemerkt zu dem Worte: ‚*šurinnu* bedeutet „Pfeiler, Säule“ . . . Aus all den Stellen ist aber nicht genug ersichtlich, was man eigentlich unter der „Säule des Šamaš“ zu verstehen hat. In einem Syllabar . . . steht *šurinnu* in einer Gruppe mit *ešrêtum* und *bîtâti ilâni*. Daraus darf man schließen, daß *šurinnu* ein Teil des Tempels ist, etwa eine Säulennische oder dergleichen bedeutet.‘[6] Im Glossar II. S. 87 übersetzt Schorr *šurinnu* ‚Panier (Ort des Schwures am Tempel)‘.

Ich weiß nicht, ob die Vermutung schon ausgesprochen worden ist, aber ich vergleiche *šurinnu* mit aram. שָׁרִיתָא, zu dem es sich verhält, wie *qutrinnu* zu קְטֹרֶת. שָׁרִיתָא bedeutet ‚Balken‘ und ist, wie

[1] Vgl. Buḫârī, pag. 136, 10ff. Qasṭallânī I. 467ff.

[2] Im Zusammenhang mit dem Kapitel 95. über das صلوة إلى الاسطوانة spielt das Gebet des Propheten in der Ka‘ba (Buḫâri, ebda *bâb* 96) eine gewisse Rolle. Wenn es im Ḥadîṯ (Buḫ. ebda, 137, 5f.) vom Gebete des Propheten in der Ka‘ba heißt: جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه و ثلاثة أعمدة وراءه وكان البيتُ يومئذ على ستّة أعمدة, so wird er eben in der Richtung der (nicht besonders erwähnten) sechsten Säule gebetet haben; und im ‚*bayt*‘ hätte wohl die Säule als ‚Verhüllung‘ kaum einen Zweck! — Die Lesart bei Boḫârī, Z. 6: عمودين عن يمينه ist mißverständlich und will die sechste Säule auf andere Weise einbringen. Ebenso wie diese Änderung des Wortlautes verdächtig ist, sind die übrigen Harmonisierungsversuche bei Qasṭallânī I. 468 gequält und hinfällig.

[3] Nöldeke, 183.

[4] Schorr, *Altbabylonische Rechtsurkunden* (*SBWA*. 155. Bd., 2. Abh., 160. Bd., 5. Abh.) I. Nr. 16, Z. 11, 14. und pag. 81 oben; II. Nr. 6, Z. 10, Nr. 39, Z. 32.

[5] a. a. O. I. pag. 53f.

[6] Vgl. ebda 172f. — Thureau-Dangin übersetzt *emblème* (Muss-Arnold).

die Lautverschiebung zeigt, schon in alter Zeit als سَارِيَة ,Säule, Mast'[1] ins Arabische gewandert.[2] Die *šurinni* werden ,aufgerichtet, eingerammt' *zaqâpu*; als bautechnischem Terminus geht dem Worte in der Schrift das Determinativ der ,Holzgeräte' etc. 𒄑 (*iṣ*) voran.[3] Der kultische Charakter des *šurinnu* wird andererseits und von allem anderen abgesehen (SCHORR II. Nr. 39, Z. 32) durch das Determinativ *il* erwiesen. Pfahl und Säule (מַצֵּבָה etc.), als göttlich verehrte Symbole sind aber wesensgleich und nur ihr Material verschieden.[4] Die hebräische Parallele עֲצֵי הָאֲשֵׁרָה, die ja auch auf Holzpflöcke oder Stämme als Kultgegenstände geht, dürfte neben שָׁרִיתָא ,Balken' und dem bautechnischen *iṣšurinni* auch für *ilšurinnu* ursprünglich die Bedeutung und den Sinn eines göttlich verehrten ,Pfahles' oder ,Balkens' nahe legen. Daraus kann später in der kultischen, bezw. in der technischen Entwickelung sowohl ein ,Panier' als auch eine ,Säule' aus Stein und Edelmetall (SCHORR I. S. 172) geworden sein. Da aber bei den Semiten Pflock und Säule zweifellos im kultischen Leben eine Rolle spielten, dürfen wir im صلوة الى الأسطوانة und in der Verwendung der Säule als *sutra* ein heidnisch-kultisches Überbleibsel vermuten, das sich zu den heidnisch-profanen gesellt, die im Ṣalāt noch fortleben.[5]

Aus diesen Betrachtungen dürfte doch mit Sicherheit folgen, daß مِحْرَاب im profanen wie im sakralen Sinne[6] ursprünglich nicht den ganzen Bau (Palast, Tempel) bedeutete, sondern nur einen Teil davon, und zwar den heiligsten Raum, das Sanktuarium, bezw. die Thronnische. Wenn auch im klassischen Arabisch schon in alter

---

[1] Beachte auch hier den Übergang: Balken, Holzpflock > Säule, aus Stein, bezw. aus gebrannten Ziegeln.

[2] FRÄNKEL, S. 11.

[3] Belege bei MUSS-ARNOLD s. v. 1116*b*; vgl. 1109*b šerū* 3, ideogrammatisch wie *emêdu* √عمد geschrieben.

[4] Vgl. R. MERINGER in *Indogerm. Forschungen* XVIII. 277 ff. XIX. 444 f. besonders XXI. 297 ff. (302, Note 1); derselbe in *Wörter und Sachen* I, 199 ff.

[5] Die Verzierung der Nische mit Säulen (STRZYGOWSKI, *Mšatta*, S. 258) ist natürlich rein künstlerischen Ursprungs.

[6] Sakral scheint es immer im Sabäischen zu sein; vgl. auch PRAETORIUS *ZDMG* LXI. 951.

Zeit das Wort vom Teil aufs Ganze übertragen wurde, so schimmert sein Urwert doch hie und da auch aus den Sprachdenkmälern durch.[1] Diese Entwickelung der Wortgeschichte findet aber in der Sachgeschichte[2] noch eine nicht zu übersehende Bekräftigung.

In dieser *Zeitschrift* XIX, 298 habe ich darauf hingewiesen, daß wir neben محراب ‚Thronraum' ('A'ša-Vers) ein *Miḥrāb* ‚Söller, Altan' haben.[3] Auch sein Ursprung liegt im Palast und hat eine sakrale Parallele. Baugeschichtlich zog ich v. Kremer, *Kulturgeschichte* II, 81 f. heran, die Beschreibung allgemeiner Empfänge im Palaste von Dehly. Durch Strzygowskis Bearbeitung der großen Moschee von Amid ist jene Stelle so wichtig geworden, daß ich jetzt v. Kremers Darlegung folgend ausführlicher erzählen muß, wie dort der Kaiser auf einem halbkreisförmigen Altan, an der Mauer der fürstlichen Wohnung, sich dem Volke zeigt. Vom Haupteingang in den Palastkomplex führt ein Weg durch drei geräumige Höfe, die durch Arkadenreihen voneinander getrennt sind, zur Mauer der Privatgemächer des Fürsten. Durch ein in dieser Mauer angebrachtes Pförtchen tritt der Kaiser unmittelbar aus seiner Wohnung auf den Altan hinaus. Dieser liegt in der Axe des Haupteinganges, dem großen Tore gegenüber; auf ihm ist der Thron aufgestellt. Diese Anordnung ist, wie v. Kremer, a. a. O. zeigt, persisch. Er vermutet übrigens ähnliche Einrichtungen bei den ʿAbbāsiden und weist auf Tāk-i-Kesra hin,[4] nahe bei Baġdād, wo noch, zehn Fuß über der Erde, das Pförtchen erhalten ist, durch das der König in die Halle eintrat und sich dem Volke zeigte. Wie die Ruinen vor der Halle, so ist noch der Weg gegen den Eingang in den Palast sichtbar. Die Axe der Halle und des Weges führt von Osten nach Westen.

---

[1] S. o. p. 73.

[2] Herrschersymbol, Gottheitssymbol als Sutra; Miḥrâb.

[3] In einem Verse des Waḍḍāḥ al-Yemen und in einem Ḥadîṯ.

[4] Es liegen also altorientalische autochthone Einrichtungen vor.

Hier haben wir die sachliche Berührung mit *Miḥrāb* in der erschlossenen Bedeutung ‚Thronsaal (im Inneren des Palastes)‘ oder ‚innerer Thronsaal‘: es liegt eben ein äußerer Thronraum vor. Die wörtliche Berührung läßt sich erschließen, nicht nur aus dem Verse Waḍḍāḥ's

رَبَّةُ مِحْرَابٍ إذا جِئْتُها * لَمْ أَلْقَها أَوْ أَرْتَقِى سُلَّما

mit *Miḥrāb* ‚Altan‘, sondern auch aus einem Ḥadît, das ich schon diese *Zeitschrift*, a. a. O. heranzog. Hier ist allerdings *Miḥrāb* als bautechnischer Terminus schon in übertragenem (ich möchte sagen: im bürgerlichen) Sinne angewendet: ‚Söller, Altan, Balkon, Galerie‘. Das Ḥadît lautet übersetzt: ‚Der Prophet schickte den ʿUrwa b. Masʿûd zu seinem Volke in aṭ-Ṭâʾif; da kam er zu ihnen und betrat ein *Miḥrâb*, so daß er über den Leuten stand,[1] bei der Morgenröte; dann rief er zum Gebete.‘ Lisân i, 296 folgt die Glosse: ‚das weist darauf hin, daß *Miḥrâb* ein Söller ist, auf den man emporsteigt.‘[2]

Wenn von diesem ‚*Miḥrāb*‘ oder Söller aus hier ein sakraler Akt stattfindet, so hat die Moschee die vollkommene sakrale Parallele auch zu dem äußeren ‚Thronraum‘ bewahrt: das äußere *Miḥrāb* und darüber einen mimbar(kanzel-)artigen Altan. Bei van Berchem-Strzygowski, *Amida* kann man die Belege finden S. 319f.: ‚Die Mitte der Fassade‘, gemeint ist die Hauptfassade der eigentlichen Moschee, also ihre Außenseite, ‚wird gekennzeichnet durch eine Nische.‘ Ebda S. 311 ist von derselben Fassade in Āmid die Rede (Hofseite, Südtrakt): zwischen den beiden offenen Türen des Hauptschiffes (also an der Außenseite) ist ‚unten ein *Miḥrāb*, oben eine Kanzel zu sehen; . . . am Ende des Hauptschiffes‘ (also im Inneren) ‚findet sich im Süden das eigentliche Miḥrāb;[3] daneben steht der Mimbar.‘ Andere Beispiele S. 319: ‚Der

[1] ودخل محرابًا له فأشرف عليهم. Vgl. Ibn Hišâm 914, Z. 8ff.: فلمّا أشرف لهم على عِلِيَّةٍ له. In der Parallelerzählung steht also عِلِيَّة für محراب.

[2] وهذا يدلّ أنّه غُرْفَة يُرتقى إليها.

[3] Wie das äußere Miḥrāb in der Hauptaxe Nord-Süd; vgl. den Plan, *Amida*, S. 44 und Tafel viii, 1.

Fall ist nicht vereinzelt; auch die Ruine von Baalbek zeigt an derselben Stelle eine Nische. Es handelt sich wohl um ein für die im Hofe Betenden bestimmtes Miḥrāb. Man sieht, daß sie in Amida mit Stalaktiten abschließt und darüber ein Holzbalkon gelegt ist. Auch dafür gibt es Parallelen . . . das Mittelstück der Eingangsfassade des Hofes in der Universität in Kairo, der berühmten Azharmoschee . . ., deren Kern 970/2 erbaut ist. Auch hier erscheint in der Mittelachse, die zugleich durch den Haupteingang gekennzeichnet ist, der Balkon. Er entspricht dem Mimbar im Innern der Moschee.'[1]

Das heißt mit anderen Worten: wie es einen äußeren[2] und einen inneren[3] Thronraum im Palaste gab, so gibt es auch in der Moschee einen äußeren und einen inneren Miḥrâb und Mimbar.[4] *Miḥrāb* ‚Söller' ist ursprünglich der äußere Thronraum; er teilt sich, wie der innere, sakral in Nische und Söller (Kanzel, Balkon); beide sind in Āmid erhalten; nur der Söller in der Azharmoschee, nur die Nische in Baalbek, dessen Moschee jedoch in Trümmern liegt. Endlich steht auch in der Moschee der auswärtige Balkon, bezw. die äußere Nische in der Axe der Gesamtanlage,[5] die durch den Haupteingang gekennzeichnet ist; ganz wie der halbkreisförmige Altan in Dehly und wie das Pförtchen der Halle von Tak-i-Kisra.

Gegen die Ableitung des Wortes مِحْرَاب aus ምኵራብ spricht sich wie Praetorius auch Nöldeke aus. Damit hätte ich nach einem langen Umweg wieder zu den ‚Lehnwörtern in und aus dem Äthiopischen' zurückgefunden. Dazu noch einige Bemerkungen: *zerâf* für Giraffe (S. 57) scheint im Dfârī, *Südarab. Exped.* viii. 102, 2. 127, 2 vorzukommen. Die Form wie Tigre *zäräf*.

Selbst innerhalb so nah benachbarter Dialekte wie ʿOmânī, Ḏfârī und Ḥaḍramī wechseln die Lautverhältnisse beim Worte für

[1] Von mir gesperrt.

[2] Dehly, Tāk-i-Kisra.

[3] Mšatta, ʿAmra.

[4] Auch die Christen der ältesten Zeit kannten Hofapsiden: Amida, S. 244f., Abb. 175 und 319, Note 2.

[5] Zu Baalbeck vgl. *Amida*, 312, 2. Absatz, Anfang.

Ruder (S. 61 f.). ʿOmânī (Reinhardt. § 136) bietet *mügdâf* ($g = ج$); fürs Ḥaḍramī schreibt Landberg, S. 172 مقداف (vgl. Glossar 687); wie Ḏfârī hat auch Mehri *j* (= i̯), denn *jidefêt* ‚Stützstange‘ Jahn 179 a gehört dazu.

Auch in anderen Sprachen sind Windnamen sprunghaft und passen sich wie eine Wetterfahne allen Windrichtungen an (S. 62 f.). Wenn die in unserem Küstenlande heimische Bora wirklich zu βορέας, βορρᾶς gehört, so wäre aus dem Nord- ein Ost-Nord-Ostwind geworden. *Scirocco* Südostwind (zu $\sqrt{\text{شرق}}$) wird nach Kosowitz im Triestiner Dialekt eigentlich erst durch die Tautologie *siroco levante* zu OSO und bezeichnet als *siroco marzo* (fauler S.) SOS. Da in der Sprache des Alltags diese feine Nuancierung durch Appositionen entfällt, schwankt die Bedeutung hier schon innerhalb eines Lokaldialektes. Was besonders den von Nöldeke herangezogenen süd- und südostarabischen Windnamen كوس *kôs, kows* betrifft, so scheint er mir im Ḏfârī den Südsturm zu bezeichnen, und wenn eine Glosse im Lisân zu diesem Worte nicht mißverständlich ist,[1] zunächst überhaupt ‚(See-)sturm‘ zu bedeuten. Daß es ein von den Schiffern gefürchteter Sturmwind ist, geht aus *Südarab. Exped.* VIII. Nr. LXXXI hervor. In Prosa, ebda 41, 9. 59, 11, *jenûb kôs*, steht es als Genetiv eben zu جنوب ‚Südwind‘. Ähnlich 85, 2, *el-kôs . . . jenûbhā*; كوس und جنوب vikarieren in 102, 6 f. 14 neben 102, 10. In 108, 20 steht es allein; die Glosse من فوق und *el-kôs el-ʿâliya* 85, 2 weisen für die Gegend auf einen vom Gebirg her wehenden Wind hin.[2] — Reinhardt, pag. 57, 8 gibt für *kōs* ‚Südwind‘, Jahn 203 a, s. v. ‚Nordwind‘ an; nach meinem Gewährsmanne ist dies die Bedeutung, die das Wort in Aden hat. In den Heinschen Texten S. 181, Nr. 38, Vers 1 finde ich *midyît* mit *kôs* mit ‚Westwind‘ übersetzt.

---

[1] Ich vergleiche Lisân, s. v. ‚والكَوْسُ أيضا كأنّها أعجميّة والعرب تكلّمت بها وذلك إذا أصاب الناس خَبٌّ فى البحر فخافوا الغَرَق قيل خافوا الكوس ابن سيده والكوس هَيْج البحر وخَبّه ومُقارَبة الغَرَق فيه وقيل هو الغرق وهو دَخيل‘.

[2] Ebenso 102, 15: لِمَنْ رُؤُوسْ عَكَثْ ‚der von den Bergspitzen fegt‘.

III. Wörter mit Gegensinn. مِرْزَحٌ und مِرْزَحٌ (S. 86, Note 1) anzuzweifeln, ist kein Grund. Wenn die Bedeutung ‚laute Stimme' u. ä. im altarabischen Wortschatze bei der Radix رزح auch ziemlich isoliert dasteht, so ist dialektisch *márzaḥ* ‚Festlichkeit mit Gesang und Tanz'[1] o. ä. unanfechtbar und neben מַרְזֵחַ eine Stütze auch für مِرْزَحٌ.

Auch im Neuarabischen (zu S. 90 unten) wird von قافلة ‚Karawane' ein Verbum قَوْفَلَ denominiert in der Bedeutung ‚aufbrechen': *‚partir avec deux ou trois chameaux seulement'*, LANDBERG, *Ḥaḍr.* 374, Note 2.

Syr. ܐܪܬܝ *monere* (S. 98, Note 1) kann kaum mit hebr. רַחוּי zu ረተዐ gehören. רַחוּי ‚nachsichtig, gütig, mild',[2] רתיון ‚Milde', רַחָה ‚milde verfahren' gehört zu dem ebda behandelten رَتَّ ‚lockern;[3] schwächen, gefügig machen' (vom Schicksal). Milde kann Schwäche sein.[4] Ob dann nicht auch syr. ܐܪܬܝ *monere*, νουθετεῖν (وعظ) etwa als ضد zu diesem رَتَّ, רַתָה gehört, möchte ich zu bedenken geben. Man könnte zum Bedeutungsübergange etwa auf Redensarten hinweisen wie يَرْتُو فُؤادَ الحزين, was mit يشدّه ويقوّيه erklärt wird (Lisân, s. v.), und semasiologisch ܐܬܩܢ, νουθετεῖν etc. vergleichen neben הֵכִין ‚befestigen, aufrichten, stärken' (das Herz Ps. x. 17).

IV. Zweiradikalige Substantiva. Für das vielen Mehrīwörtern vorgeschlagene ‚rätselhafte' *ḥa-* (S. 116, Note 2) finde ich bei NÖLDEKE selbst in diesem Abschnitte S. 117 f. 124. 140 und weiter S. 170. 173 manche Analogien. Zunächst altaramäisch אשה, christl.-paläst. ܐܢܬܐ,

---

[1] *Südarab. Exped.* x, S. 21*b*, s. v.

[2] Chag. 2, 1 (11*b*) כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו כאלו וגו' ‚es wäre besser (ein milderes Schicksal) für ihn'.

[3] Vgl. Lisân, s. v. رتا بالدلو مدّ بها مدًّا رفيقًا und الرّتوة العقدة المسترخية. Hier entspringt der Gegensinn vielleicht der Bedeutung ‚anziehen, zusammemschnüren, knüpfen': fest oder lose. Der Übergang zu ‚Milde' dann wie in der Redensart: ‚den Bogen nicht zu straff spannen'.

[4] Vgl. הֵלָה ‚besänftigen'. — FLEISCHER zu LEVY s. v. IV. 489 stellt רתה zu رَثَى لَهُ ‚mitleidig, barmherzig sein'. Wie رَثَّ ‚schwächen', so bedeutet auch الرَّثْيَةُ und الرَّثِيئَةُ nach Ṯaʿlab u. a. (Lisân, s. v.) الضعف; auch فتور etc. رَجُلٌ أَرْثَى ist ein ‚Schwächling'.

samarit. אדם etc., syr. ܐܢܫܐ etc., wozu der Verf. (S. 118) bemerkt: ‚Vielleicht sind übrigens alle diese Formen mit א so entstanden, daß dem durch Wegfall des Vokales doppelkonsonantig gewordenen Anlaute rein lautlich ein Vokal vorgeschoben und dieser Vorschlag dann auch auf die Formen übertragen wurde, in denen der ursprüngliche Vokal bleiben mußte.‘ Durch einen solchen ‚Vorschlag‘ können wir uns mehrī *ḥabrê* إِبْن, šḥaurī *eb(e)ré* ‚Sohn‘ = soqoṭri *íbre, íbrehe* neben *ber* erklären. Der mit Hemz gesprochene ‚prothetische‘ Vokal hätte den sonst oft zu *h* gesteigerten Einsatz[1] hier, wie in *ḥeynê* = إِنَاء weiter zu *ḥ* verschärft.

Neben אשם, אדם führt aber Nöldeke auch neuere arabische Formen an, wie أفا ‚Mund‘ 173 unten, *umaije, umoi* = مَاء ‚Wasser‘ 170 oben, an welchen der ‚Vorschlag‘ nicht aus anlautender Doppelkonsonanz hervorgegangen sein kann.[2] Auch dazu böte das Mehrī Parallelen: أرض > šḥaurī *erés*, mehrī *ḥerê*[3] mit *ḥ*, während יַד, šḥaurī *edîd*, mehrī *hadîd* eben noch den (ungeschärften) gehauchten Einsatz *h* bewahrt. Dazu käme noch gerade *ḥamû* ‚Wasser‘ (*û* aus *â*), *ḥeyûm* ‚Tag, Sonne‘ (*û* aus *aw*) = šḥaurī *eyúm* ‚Tag‘, mit *ḥ* für *h* für ʾ.

Wenn Praetorius und Nöldeke (S. 135, Note 1) soqoṭrī *ʿam*[4] zu يَوْم, dfâri *yam, em*[5] stellen, so müssen sie einen Übergang des Anlautes (mit festem Einsatz) in den Laryngal ع annehmen, wie ich bei *ʾerés, ḥerê* einen ähnlichen Übergang in *ḥ* vermutet habe. Wir

---

[1] So in den Pluralen *haqtôl, haqtêl* = أَفْعَال: s. Bittner, *Studien zur Laut- und Formenlehre* I (= *SBWA*. 1909, Bd. 162, 5. Abh.) §§ 69 ff. — Zum Übergang des festen in den gehauchten Einsatz s. Brockelmann I. § 36, b. — Wenn die Plurale أفعال eine Weiterbildung der Form فِعَال sind (ebenda § 231 f.), hätten wir schon im Altarabischen eine Parallele für den Übergang des leisen in den festen Einsatz.

[2] Vgl. dazu Brockelmann, p. 211 θ. — Die Wörter, von denen hier gehandelt wird, findet man bei Bittner, a. a. O. § 28, zusammengestellt.

[3] Dazu vgl. נאד = šḥaurī *ni'd*, mehrī *ḥenûd* Müller, *Šḥauritexte* 129, 3.

[4] Einige Beispiele aus Müllers Texten bei Landberg, *Dat.* 471, Note 2, wo jedoch *ʿam* gleich مَعَ עִם gesetzt wird.

[5] *Südarab. Exped.* x. § 30, o. Praetorius und Bittner vergl. auch äth. ዮም:

bekämen demnach die nah verwandten Kehllaute ع, bzw. ح als gesteigerte Einsätze.[1]

ba-, *be-* u. ä., als erste Komponente zusammengesetzter Nom. gent., können auf verkürztes بَنُو oder بن oder أبا zurückgehen.[2] Fälle jedoch, wo *bû* mit Langvokal gesprochen wird, werden besser zu أبا[3] denn zu بن (oder بنو) zu stellen sein (Nöldeke, S. 135 nach Landberg).

Der von Snouck (S. 136) mitgeteilte seltsame Pl. *binwit* ist eine Rückbildung aus **benâwit* (tripolitanisch: *benāwīt*, Pl. zu *benāt*), ganz nach Art der schon von mir behandelten.[4]

Überhaupt machen die Wörter für ‚Sohn, Tochter' in den semitischen Sprachen die sonderbarsten Wandlungen durch. Nöldeke handelt davon S. 109 f. (zur ‚Wurzel'frage) und 135 ff.

---

[1] Dieselbe Erklärung des vorgeschlagenen *ḥa-* im Mehrī, wonach prothetisches *a-* über *'a* zu *h*, bezw. *ḥ* geworden ist, hatte D. H. Müller, wie er mir bei Durchsicht dieser Stelle des Manuskriptes schreibt, schon längst gefunden. — Wenn Bittner, a. a. O., § 28, 3 mit seiner Vermutung *ḥabrê* = أَبْنَاء, die auch das lange betonte *ê* begründen würde, das Richtige getroffen hat (zur Erklärung solcher als Sing. gebrauchter Plurale s. mein ‚Zur Formenlehre des Mehrī', *SBWA.* 1910, Bd. 165, 1. Abh., p. 9, 12.), so wäre das *ḥa-* hier nicht vorgeschlagen, sondern organisch, und über *ha* aus *'a* entstanden. Von *ḥabrê* aus wäre es in das Fem. *ḥabrît*, Bittner, a. a. O., § 28, 4 und in den nach Analogie der Plurale *haqtôl*, *haqtálten* geformten Plur. *ḥabûn*, fem. *ḥabúnten* (ebenda § 89) verschleppt. Umgekehrt könnte man mehrī *ḥaniôb* direkt aus أَنْيَاب (ohne Vorschlag) erklären und das *ḥa-* des entsprechenden Singulars *ḥanôb* = نَاب als aus dem Plural verschleppt ansehen; vgl. mein ‚Zur Formenlehre etc.', p. 22 und Note 1. Trotz *umaije, umoi* (s. oben) könnte dann *ḥa-mû* = مَاء ‚Wasser' gebildet sein nach Analogie seines Plurals *ḥamiyê* = أَمْوَاه, Bittner, § 89 Ende, und mit demselben Übergang *â* > *û* *ḥeyûm* (Bittner, a. a. O, § 28, 14) ein alter Plural = أَيَّام sein. Trotzdem bliebe eine Reihe von Formen übrig, in denen *ḥa-* nur aus einem rein lautlichen ‚Vorschlag' erklärt werden kann.

[2] *Südarab. Exped.* x. S. 213 z. Das verkürzte *b(a)rukeyn* kann eventuell mit Vernachlässigung der Gemination, aus *banu-(r)-rukeyn* (Nöldeke, S. 136, Note 1) erklärt werden, wie *bessekrân*, *berraḥḥâl* aus *ben-essekrân* etc. (Brockelmann, S. 263 unten). Übrigens bildet auch *ben-* Nomina gentium; vgl. *ben-keṯîr* u. ä. Es kann aber auch verkürztes أبا رُكين vorliegen.

[3] Z. B. *Bû Kâzim* Gentilname, Landberg, *Arab.* v. 154 med. So auch Vollers, *Volksspr.* 167. Die Zusammensetzung eines Nomen gentis mit أب hat nach dem, was Müller, *WZKM* xxiii. 350 vorgetragen hat, nichts Auffallendes.

[4] *Zur Formenlehre des Mehri*, S. 10 ff., *Südarab. Exped.* x. § 60, *j*.

Der Wechsel von *r* und *n* im Stamme ist, wie wir jetzt wissen, weit über das aramäische Sprachgebiet hinaus verbreitet.[1] Auch das Soqoṭri, das daneben *múgšem*,[2] f. *fírehim* kennt, ist reichlich mit der Sippe *br* bedacht. Der Güte D. H. MÜLLERS verdanke ich folgende Belege aus den Soqoṭritexten: *bar* 74, 21. 78, 16 etc. *ber* 18, 7. 64, 17 f. 250, 1. 340, 15. 344, 18 etc. Dann: *bérhe* ‚Erzeuger' 348, 26. 349, 2. *bóreh* ‚Mutter' 349, 5. 7. *mébrhe* ‚Kind' 11, 14. *míbrehe* id. 15, 8 ‚Knabe', *míbrhe* id. 20, 7 f.; Dual: *tró mébroi, múgšem wuférehim* ‚zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen' 80, 19 f.; Plur.: *míbrho* 177, 5; dazu *móbrihi* ‚Gebärmutter'. Demnach wird auch das Verbum ברי oder ברא (NÖLDEKE, S. 139), z. B. *tebóri* ‚du wirst gebären' schwerlich denominiert sein.[3]

Den Wechsel von *r* und *n*, im Sing., bezw. Plur., zeigt auch das Šḫauri *in-es*, fem. *un-t-es*[4] (NÖLDEKE, S. 139, Note 1), welche natürlich zum selben Thema, nämlich בן gehören. Zum Anlaute vgl. *beyt* > *ut*, بعلتها > *ʿalits* usf. usf.; im Inlaut ضبط > *ḍâṭ* u. ä.; und umgekehrt وقع > *bqaʿ*.[5]

Trotz einiger Bedenken nimmt NÖLDEKE bei בר בן doch eine Lautveränderung an, hält also beide Formen für wurzelhaft identisch und bloß phonetisch differenziert. (S. 139.) Dies kann man um so eher, als eine Reihe von semitischen Verben, die von בר בן ‚Sohn' etc. schwer zu trennen sind, dasselbe variierende Lautverhältnis zeigen.

Allerdings sträubt sich NÖLDEKE dagegen, בן von בני abzuleiten.[6] בני in der schon spezifizierten Bedeutung ‚bauen' wird man gewiß

---

[1] Vgl. LANDBERG, *Daṯ.* 290.

[2] Z. B. an den von NÖLDEKE 139, 3 zitierten Stellen aus MÜLLER, *Die Mehri- und Soqoṭrisprache* III. S. 50, Z. 18, 21, wo Mehri und Šḫauri *ḥbr*, bezw. *'br* haben.

[3] Zu Mehrī *hîru*, vgl. BITTNER, *Studien zur Laut- und Formenlehre* I. S. 36.

[4] MÜLLER, *Šḫauritexte* 11, 25: mehrī *ḥbántsen* = šḫauri *untés*; sing. *brit-š*, ebda 12, 14; ebda 19, 5 mehri *ḥibínhe* = šḫauri *inéš* usf.

[5] MÜLLER, *Šḫauritexte* 24, Note 2; 52, 8. 68, 6, 77, ult.

[6] Man braucht nicht das Nomen vom Verbum abzuleiten (oder umgekehrt), um zugeben zu dürfen, daß Nomen und Verbum zusammengehören. Es kann auch beides aus einem dritten, älteren (noch nicht differenzierten) hervorgegangen sein; vgl. BROCKELMANN, *Grundriß* I. § 101 *d* Ende. Anhänger der triliteralen Wurzeltheorie mögen gerade bei בר בן den Schwund des 3. Radikals aus seiner häufigen Stellung in der Proklise erklären.

nicht heranziehen; selbst die bekannte Redensart بنى عليها nicht.[1] Freilich leugnet auch Barth, daß assyrisches *banû* = *alâdu* irgendetwas mit dem gemeinsemitischen *bin* ‚Sohn' zu schaffen habe (*ZDMG* xli. 640): im assyrischen *banû* sei nämlich *a*) ברא, ܒܪܐ, برأ ‚schaffen' = خلق lautlich zusammengeflossen mit *b*) בני, بنى ‚bauen', so daß ass. *banû* = *alâdu* ein phonetisch modifiziertes ברא sei, neben dem ja das Assyrische auch בני ‚bauen' als (lautlich unverändertes) *banû* = *epêšu* etc. besitze. So scharf und fein diese Scheidung ist, ich halte sie für zu scharf und kaum durchführbar; denn konsequenterweise müßten wir sab. 𐩨𐩧𐩱 (neben 𐩨𐩬𐩺) ‚bauen'[2] für ein lautlich modifiziertes בני halten und wir bewegten uns dann im Zirkel. Vergegenwärtigen wir uns, nach *r*- und und *n*-Formen getrennt, diese Verba und ihre Bedeutungen im Semitischen, so erhalten wir:

a) בנ''	*b*) בר''[3]
assyr. *banû* = *alâdu* . . .	ܒܪܐ, ברא, برأ, *bîrū* (mehrī etc.) =
„ „ = *epêšu* . . .	‚schaffen, gebären'.
ܒܢܐ, בנה, بنى ‚bauen'	𐩨𐩧𐩱 (= 𐩨𐩬𐩺 ‚bauen').
𐩨𐩬𐩺 ‚bauen'	

Man sieht: sowohl in בנ'' als in בר'' treffen die Bedeutungen ‚bauen' und ‚schaffen > erzeugen' zusammen; etymologisch werden die zwei Reihen kaum zu trennen sein und man wird wohl in der gemeinsamen Radix einen Bedeutungsübergang annehmen dürfen, der nicht sehr ferne liegt.[4] Das ist meines Erachtens vorsichtiger, als zu vermuten, daß assyrisches *banû* ‚bauen' ein ברא ‚schaffen' angezogen und lautlich angeglichen hat, dann aber zugleich, daß 𐩨𐩧𐩱 (vgl. im Süden *bîrū* ‚gebären') semasiologisch in 𐩨𐩬𐩺 ‚bauen' aufgegangen ist. Man müßte denn für בני, ברא die Möglichkeit setzen,

[1] Vgl. Landberg, *Daṯ*. 772f. und talm. יומא דעיילא לבי גננא. Das setzt alles einen ziemlich vorgeschrittenen Kulturzustand voraus.

[2] Vgl. Müller-Mordtmann, *Sab. Denkm.*, Nr. 3, 1: 𐩨𐩧𐩱𐩥 | 𐩥𐩢𐩥𐩻𐩧𐩬 = Nr. 20, 2. Ebenso *CIS*, Nr. 106. Fr. iii 3 (zweimal) usw.

[3] Zum Wechsel י und א vgl. Nöldeke, S. 164 zu ذرأ ذرى ዘርአ etc.

[4] Der Erbauer ist immer der Schöpfer, wenn auch der Schöpfer nicht immer Erbauer ist. Die Einschränkung von ברא auf göttliches Schaffen ist natürlich sekundär.

die für בר, בן Nöldeke abweist: ‚daß hier zwei ganz verschiedene Wörter zusammengekommen seien und sich etwa in den Lauten[1] noch ein wenig ausgeglichen hätten‘. (S. 139.)

Dafür, daß *bîrū* ‚gebären (zu ברא ‚schaffen‘) nicht denominiert ist, kann man noch einen Beweis anführen, den das interessante Kapitel der Substantiva verbalia im Semitischen liefert.[2] Einem vulgärarab. *en-kân* = إِنْ كَانْ entspricht šḫaurī (Müller, 4, 10) *en ber qúlken* ‚wenn ihr es geröstet‘; mehrī ebda *am ber*; Šḫaurī (ebda 96, 20) *bu-lú ber éda͑k* ولو كان علمت* ‚wenn ich das geahnt hätte‘, mit dem Nachsatze *ber endóf k* ‚hätte ich ausgebreitet‘ كان نضفت*. Neben einer كان أخت und zwar أَصْبَحَ ebda 5, 3 (8): *has kṣôbeḥ heṣôbeḥ ber môyit* (mehrī) = *ad keḥáṣaf ṣoḥ*[3] *ber ḥaróg* (šḫauri) = *͑am le-͑óše iṣbaḥ ber ṣáme* (soqoṭri) = *yôm aṣṣubḥ ṣabáḥ máyyit* (vulgärarab). Mit Hinweis auf die Zukunft = יִהְיֶה im Soqoṭri (Müller, *Texte* II. 15, 7f.): *wa-hoi ber tedónī wa-tebórī múgšem* = כִּי הִנָּךְ הָרָה וְילַדְתְּ בֵּן; *ber íken míbrehe di-nider biš diól állāh min mer* = כִּי־נְזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנַּעַר מִן הַבָּטֶן. Man kann also *ber* gleich einem ursprünglich substantiellen, dann kopulativen ‚geschehen, sein‘, setzen und es fragt sich, welche Radix vom semasiologischen Standpunkt in Betracht kommen kann. Eine im Bedeutungswandel genaue Parallele liefert arab. خَلَقَ = בָּרָא. vgl. فِي ٱلْبَدْءِ خَلَقَ Gen. I, 1. Passivisch wird es im Südarabischen verwendet für ‚geboren-werden‘ *udī* ͑*ádhom báyiḫlaqów* ‚et ceux qui vont naître‘ (Landberg, *Daṯ.* 14, 2), womit auf der anderen Seite *bîru, tebórī* ‚gebären‘ verglichen werden möge; endlich ‚geschehen‘: šḫaurī (Müller, 52, 15) *kel ḫiliq be-díni* = soqoṭri *be-díken* (بدنيا يكون) *be-dínye* = ḏfârī *b-kúll yeḫalíg fi-ddínya* (1, 7) ‚alles, was in der Welt geschah‘, womit ich semasiologisch eben das Substant. verb. *ber* vergleiche, dessen Zusammenhang mit ברא

[1] Assyrisch *banû* auch für **barû*.

[2] D. H. Müller in *Oriental. Studien* (für Nöldeke), S. 781—786 und *Südarab. Exped.* x. § 41 Nachträge, S. 218*b*, wo ich die hier ausgeführten Zusammenhänge nur mehr andeuten konnte.

[3] صبح. Das folgende gewiß nicht einem ادن ميّت* gleichzusetzen! Vielmehr أصبح كَنْ. — Weitere Beispiele für *ber* bei Müller, *Šḫauritexte* 70, 17. 108, 20 140, 15. 151, 26 Mit Suffix *berk* 30, 23 ff 143, 11.

bîru wegen der Reihe ähnlicher Bedeutungsübergänge bei خلق wohl mindestens für möglich gelten darf. Der Abfall des 3. schwachen Radikals hätte dann ganz wie bei *ber* ‚Sohn‘ stattgefunden.

Diesem *ber-* entspricht im Vulgärarabischen des Südens ein eventuell mit Suffixen verbundenes *ben-*, *ibn-*. Darüber hat Landberg, *Arab.* v. 149ff., *Daṯ.* 474ff. (mit vielen Belegen) ausführlich gehandelt; vgl. auch *Südarab. Exped.* x. a. a. O. Es ist wohl jeder Zweifel ausgeschlossen, daß dieses echte Substantivum verbale vom šhaurī-mehrī-soqoṭrī *ber* nicht getrennt werden kann. Was den Gebrauch dieses ابن anlangt, sagt Landberg, *Arab.* v. 154: ‚Le verbe suivant doit toujours être au parfait,[1] à la troisième personne masculin du singulier, et l'on peut, ou non, le faire précéder de مِن‘ (= *qui* pour مَن, et ne pas = *de*‘; ebda 150). *ibni*, *ebni*, *béni* (*min*) *sâfar* ‚il faut absolument que je parte‘; *ibnak* (*min*) *širib* ‚il faut absolument que tu boives‘; *béniš ḫaraǵ* ‚il faut absolument que tu sortes‘ . . . *binkom* (*min*) *tewaḫḫâlah* ‚il faut absolument que vous le cherchiez‘ usf. (*Arab.* v, 149f.)

Aus dem eventuell ausfallenden مَن erkläre ich die 3. Person sing. = ‚mein, dein, sein Geschehen oder Sein derjenige welcher . . .‘ Die Konstruktion des folgenden Verbums ist übrigens im Mehrī, Soqoṭrī und Šḫaurī, wie die Beispiele oben zeigen, noch nicht so weit erstarrt; dafür kennt auch das Vulgärarabische die suffixlose Form des Subst. verbale: *iben ʿâdak ḫissir mâlak* ‚tu dépenseras assurément encore ta fortune‘ (*Daṯ.* 475; 477, Z. 5 unten); hier finden wir *iben*, *ben* mit einem anderen Subst. verbale verbunden. Parallel stehen sie (*Arab.* v. 153 oben):

وِابْنَه كِمِلْ حَبَّك وَنَا عَذْنِي أَذَرِّيه

‚forcément, ton blé doit finir, tandis que moi, je le vannerai encore‘ . . .

Ob dieses *iben-* etc. nun mit *ber-* urverwandt und eine parallele Bildung ist, oder *iben* etc. im Vulgärarabischen des Südens — wie *bir* = ‚Sohn‘ im Daṯînī — nicht vielmehr ‚als Residuum eines früher

[1] Um eine im Sinne des Sprechenden in der Zukunft vollendete Handlung auszudrücken.

dort gesprochenen, dem Mehrī nahestehenden Dialektes'[1] anzutreffen ist, darüber könnte man streiten; ich möchte das zweite meinen.[2] Jedenfalls ist aber *ber* ursprünglich ein Verbum gewesen, und zwar ein dem בָּרָא ‚schaffen' *bîrū* ‚gebären' wurzelverwandtes, das wie ثغا u. ä. zum Substantivum verbale (im Sinne D. H. MÜLLERS) geworden ist.

V. Wechsel von anlautendem *n* und *w* oder Hamza. Für die Dissimilation des $n > u$ in مَفْعَل-Formen primae Nûn läßt sich aus dem Neuarabischen doch etwas mehr als ein einziger Beleg anführen. BROCKELMANN, S. 225 z (vgl. auch 226 ζ) zählt aus dem ʿOmânī deren drei auf: مَنْخَرَة > *mōḫra* (REINHARDT, § 85) مَنْخَل > *mōḫal* (ebda § 61) und مَنْقَع > *mōqaʿ* (S. 384, 13).[3] Ich möchte also diese von PRAETORIUS vorgeschlagene Erklärung für den Übergang von Wurzeln primae Nûn zu solchen primae Wâw (und primae infirmae überhaupt) nicht für ganz unwahrscheinlich ansehen; ebensowenig als NÖLDEKE[4] jenen anderen, entgegengesetzten Weg, auf dem eine Radix primae Wāw zu einer solchen primae Nûn sich verschoben haben könnte, für ganz unmöglich hält: für das Daṯînī, also auch nur für einen neuarabischen Dialekt, hat LANDBERG darauf hingewiesen, daß اتّفق (√وفق) VIII. zu انتفق geworden ist; und daraus hat man weiter نافق III. gebildet.

Der nasalierte Mundverschlußlaut *n* ist überhaupt mannigfachen Veränderungen und Reduktionen unterworfen.[5] Konnte so aus

---

[1] NÖLDEKE zu Daṯînī *bir* S. 139 oben.

[2] Der Übergang $r > n$ dann nach Analogie von ابن ‚Sohn', von dem es angezogen worden wäre. Die Möglichkeit der Berührung zeigt LANDBERG a. a. O.

[3] نشر kommt, wie im Altarabischen und Äthiopischen, auch im Neuarabischen als وشر vor; einige Belege bei BROCKELMANN, S. 595, Anm. 1.

[4] S. 180 oben, 196.

[5] Vgl. SOCIN, *Zentralarab. Diwan*, § 167 c. LANDBERG, *Ḥaḍr.* 384 *Daṯ.* 689. *Südarab. Exped.* x, §§ 10 *i*—*n* (besonders § *m*, zur Reduktion des Nasals über Nasalvokal), § 13 *g*—*i*. — Zum Übergang: Vokal + *n* in Nasalvokal, vgl. für das Altarabische Sibawaihi II. 464 unten folg. Dieser vor dem labiodentalen *f*, den Dentalen, Zischlauten, Palatalen und dem Velaren *k* gewöhnliche Lautvorgang wird von ‚einigen Arabern' auch auf die Stellung vor den übrigen Velaren, *ḫ* und *ġ*,

einer Wurzel primae Nûn möglicherweise eine ‚Wurzel‘ primae infirmae werden, so ist es auch nicht ausgeschlossen, daß auf dem Wege falscher Analogie einmal ein ‚parasitäres‘ *n* sich eindrängte und eine Wurzel primae infirmae in eine solche primae *n* verwandelte. Ein eklatantes Beispiel dafür liefert das Ḏfârī *insār*, welches (vielleicht über nasaliertes **ĩsār*) aus *ísâr* ‚links‘ zu erklären ist, während umgekehrt مِنْشِم durch Reduktion des wurzelhaften Nasals (vielleicht über Nasalvokal) مِيشِم ergibt.[1]

Gerade an diesem und an den folgenden Kapiteln kann man vielleicht am besten erkennen, aus welcher Fülle von Gelehrsamkeit der Verfasser die mitgeteilten Tatsachen schöpft. Das Buch ist aber nicht bloß mit glänzender Gelehrsamkeit geschrieben, sondern auch von einem scharfen kritischen Geist durchweht, der positive Schlußfolgerungen meidet. Hie und da will mir die Kritik allzu skeptisch und die Skepsis allzu pessimistisch scheinen.[2] Aber der Straßburger Meister, der über dem Alter des Psalmisten stehend, uns noch eine Schrift voll erdrückenden Reichtums der Probleme schenkt, soll auch den Jüngeren und Jungen ein Ansporn sein, nie zu erlahmen. Dann wird es, bei aller Kritik und Hochachtung vor der strengsten Methode, doch gelingen, die Grenzen des Erkennbaren sachte, aber immer weiter hinauszurücken.

ausgedehnt; ebda 463, 14. 465, 13. Mufaṣṣal 194, 15; Beispiele: مُنْخُل und مُنْغُل. — ʿOmânī *kōsol* für ‚Konsul‘, Reinhardt § 37 ist sicher aus *kõsol* (mit Nasalvokal) reduziert. Analoge Lautvorgänge auch in anderen Sprachen; vgl. F. Sommer, *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*, S. 254 f.

[1] Nöldeke, S. 198 f., Landberg, a. a. O.

[2] S. 46, Z. 10—8 unten; 164, Note 2. — Auch ohne dem ‚Panbabylonismus‘ zu huldigen, darf man von der besonnenen Assyriologie, die uns schon so vieles gegeben hat, eine Vertiefung und Erweiterung unserer Kenntnisse erwarten.

Arabisch-persische Miszellen zur Bedeutung der Himmelsgegenden.

Von

K. Inostrancev.

Im dritten Teil des ʿUiūn-al-aḫbār Ibn-Qutaibas (ed. C. Brockelmann, iii, 361) finden wir ein Zitat aus dem Kitāb-al-Aīn, das ebenso wie die übrigen Zitate in diesem Werke auf die von Ibn-al-Muqaffaʿ verfaßte arabische Übersetzung des sasanidischen Buches Aīn-nāme zurückzuführen ist.[1] Dieses Zitat enthält Hinweise auf die Vorstellungen, die das Volk im sasanidischen Persien mit der Vorstellung von Osten und Westen verband. Nach diesem Volksglauben galt der Osten als besonders heilbringende Himmelsgegend, der Osten ist die Gegend des Ruhmes und der Größe, der Osten zerstört den Einfluß böser Menschen und böser Geister, während der Westen einen günstigen, wie auch einen ungünstigen Einfluß ausüben kann. Diese Vorstellungen werden nicht nur mit den Himmelsgegenden selbst verbunden, sondern auch mit den aus diesen Richtungen wehenden Winden — dem Ostwind und dem Westwind.[2]

Die Existenz solcher Anschauungen ist völlig verständlich und leicht zu erklären aus der Art und Weise, wie das Volk sich orientiert. Daß aber dieses Zitat in dem Buche Ibn-Qutaibas auftaucht,

[1] Cf. meinen Artikel: ‚Zur Kritik des Kitāb-al-Aīn', *ZDMG*, lxiv, 126—129, wo auch die Literatur angegeben ist.

[2] أنّ ناحية المشرق وناحيه (مهب) الصبا يوصفان بالعلوّ والارتفاع وناحية (مهبّ) الدبور وناحية المغرب يوصفان بالفضيلة والانخفاض.

scheint uns bei weitem nicht zufällig zu sein. Ibn-Qutaiba (ix. Jahrh.), ein Zeuge des erbitterten Kampfes des arabischen und persischen Elementes im Chalifat und wahrscheinlich seiner Abstammung nach selbst ein Perser, kannte jene mystische Bedeutung wohl, die dem Osten von den abbasidischen Chalifen zugeschrieben wurde und unter ihren Anhängern weit verbreitet war. Nur dank der eifrigen Propaganda im nordöstlichen Teile Persiens, in der Provinz Ḫurāsān, gelangten bekanntlich die Chalifen dieser Dynastie zur Herrschaft. Nicht umsonst rühmt sich das ḫurasanische Heer der abbasidischen Chalifen, das im ix. Jahrhundert ein besonderes Korps bildete (Manāqib-al-atrāk, ed. G. van Vloten, 8): ‚Wir sind die Anhänger dieser Regierung, die Parteigänger dieser Mission, der Ursprungsort dieses Stammes; von uns wehte dieser Wind.'[1] Im Pehlevi aber bedeutete das Wort *ḫ*ᵛ*arāsān* nicht nur die Provinz dieses Namens, sondern überhaupt den ganzen Osten. Auf diese Weise gewann die offizielle sasanidische Ansicht, wie sie im ‚Buch der Institutionen' (Āīn-nāme) formuliert ist, in der abbasidischen Epoche eine mystische Bedeutung, die sie mit der Gegenwart verknüpfte. Ganz allmählich veränderte sich dann, einerseits unter dem Einfluß des Arabischen, andererseits infolge der außergewöhnlichen Wichtigkeit, die diese Provinz in historischer Beziehung hatte, die Bezeichnung des Ostens und im ix. Jahrh. (Vīs und Rāmīn) bezeichnet man den Osten schon mit dem Worte, das anfangs Westen bedeutete.[2] In dem sasanidischen Glauben an die unsichere und trügerische Bedeutung des Westens fand die muhammedanische Welt des ix. Jahrh. eine Bestätigung für das unglückliche Schicksal des umaiiadischen Chalifats.

Bei Ibn-Ruste (*BGA*, vii, 197) ist eine arabische Überlieferung verzeichnet, nach der der sasanidische Herrscher Bahrām-Gūr als erster die Sitte einführte, den Gast auf den Hauptsitz zu setzen,

---

[1] نحن اهل هذه الدولة واصحاب هذه الدعوة ومنبت هذه الشجرة ومن عندنا هبّت هذه الريح.

[2] خاور = pehl. *ḫ*ᵛ*arvarān*, s. H. Hübschmann, *Persische Studien*, Straßburg, 1895, 120, Anm. 3. Cf. J. Marquart, *Ērānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*, Berlin, 1901, 17.

während die Gäste vorher um den Hausherrn herum saßen.[1] Die Araber führten also die Entstehung dieser Sitte auf das sasanidische Persien zurück. Uns scheint es, daß dieser Brauch, dem Gaste in der Versammlung den Hauptsitz zuzuteilen, mit der obenerwähnten günstigen Bedeutung des Ostens im Zusammenhang steht — ein Zitat aus dem Kitāb-al-Aīn teilt uns die Bestimmung mit, nach der der sasanidische Herrscher in Versammlungen auf der Ostseite Platz nahm.[2]

Im Pehlevi haben wir folgende Bezeichnungen für die Himmelsrichtungen: *apāḫtar* ,Norden', *nēmrōč* ,Süden', *hᵛarāsān* ,Osten' und *hᵛarvarān* ,Westen'. Der obenerwähnte Ibn-Ruste (103), ein Perser von Geburt, der am Anfang des x. Jahrh. in Iṣfahān schriftstellerisch tätig war und mit der Geschichte und dem Leben des persischen Volkes wohl bekannt war, erwähnt zu Beginn der Beschreibung des Irānšahr die persischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden, die mit denen im Pehlevi übereinstimmen: *bāḫtar*, *nīmrūz*, *ḫurāsān* und *ḫurbarān*.[3] Um die Mitte des x. Jahrh. gibt Masʿūdī, der ebenfalls mit der persischen Vergangenheit gut bekannt war, in dem Kitāb-at-tanbīh (*BGA*, viii, 31) völlig entsprechende Namen. Im letzten Viertel dieses Jahrhunderts jedoch finden wir in der Enzyklopädie des Ḫwārazmī Mafātīḥ-al-ʿulūm (ed. G. van Vloten, 114—115) persische Namen der Himmelsgegenden, die von den bei Ibn-Ruste und Masʿūdī erwähnten abweichen. Den Osten, den Westen und den Süden bezeichnet er ebenso wie Ibn-Ruste und Masʿūdī; er weicht von ihnen in der Bezeichnung des Nordens ab, dem er den per-

---

[1] اوّل من سنّ للضيف صدر المجلس بهرام جور وكانوا من قبل يجلسون حول صاحب الدار وهو متصدّر . . . كتب بخطه اذا جاءكم ضيف فصدّروه ليعلم انّه ضيف ثمّ امر ان ينادى فى الناس من كان له ضيف فليصدّره. — Cf. Ṯaʿālibī, Laṭāif-al-maʿārif (ed. P. de Jong), 6: اوّل من سنّ للضيف صدر المجلس وسمّاه مهمان بهرام جور وتفسيره سيّد المنزل. — Cf. die mit dieser Sitte übereinstimmende persische Deutung des Wortes ,Gast' als ,Herr des ganzen Hauses' in den arabischen Anthologien — Baihaqī, Kitāb-al-maḥāsin ual-masāvī (ed. F. Schwally), 202—203 und Ǧāḥiẓ, Kitāb-al-maḥāsin ual-aḍdād (ed. G. van Vloten), 79. — Cf. die Nachricht von den besonderen Gemächern für Eingeladene und Bittsteller, die der abbasidische Chalif Manṣūr in Baġdād erbaute, bei Ṯaʿālibī, Laṭāif-al-maʿārif, 14.

[2] كان يُستقبل بفراش الملك ومجلسه المشرق ويُستقبل به مهبّ الصبا.

[3] باختر، نيمروز، خراسان، خربران.

sischen Namen Ādarbādakān gibt, in der arabisierten Form Ādarbaiǧān; die Herkunft dieses Wortes sucht er zu erklären, indem er es von dem persischen Namen eines der Wintermonate *Ādār* und dem persischen Wort *bād*, das ‚Wind' bedeutet, ableitet, so daß das Ganze heißt: ‚der Ort, wo und woher der Winterwind weht'.[1]

Es muß bemerkt werden, daß Hwārazmī, ebenso wie Ibn-Ruste und Masʿūdī, in allen Fragen der persischen Geschichte wohlbewandert war (seine Aufzählung der Himmelsgegenden findet sich in dem Abschnitte seines Buches, wo er die in der persischen Geschichte vorkommenden Namen erklärt) und alle drei Schriftsteller gründeten ihre Mitteilungen zweifellos auf Erklärungen einheimischer parsischer Gelehrter. Auf diesem letzten Umstand beruht auch die Änderung des persischen Wortes, das den Norden bezeichnet, bei den arabischen Schriftstellern des x. Jahrh.; das Wort *bāhtar* bezeichnet schon im Neupersischen sowohl den Osten, wie den Westen, aber nicht den Norden; im Dialekt der Parsen aber heißt *vāhtar* Westen.

Die Bezeichnung einer Himmelsgegend, des Nordens, mit dem Namen der nordwestlichen Provinz Persiens Ādarbaiǧān (Ādarbādakān, pehl. Āturpātakān) hatte seine Gründe, sowohl religiöser als auch politischer Natur. Diese Provinz galt nämlich als Heimat des Begründers des Mazdaismus oder des Hauptreformators dieser Religion, des Zoroaster, die Religion Zoroasters aber war ebenso wie seine Kirche und die Geistlichkeit die Hauptstütze des Sasanidenreiches. Später, in der Epoche der muhammedanischen Eroberung, war der Parsismus die einzige Zuflucht des nationalen Persertums. Daher ist es erklärlich, daß alles, was mit der religiösen Überlieferung verbunden war, in den Augen der Parsen eine besondere Bedeutung erhielt und fromm verehrt wurde. Auf diese Weise verbanden die Verehrer der religiösen Überlieferung mit dem nordwestlichen Gebiet des persischen Reiches, der Heimat der in ihren Augen gewaltigsten Persönlichkeit, die Vorstellung einer ganzen Weltgegend. Das wurde

---

[1] آذرباذكان هو مهبّ الشمال وآذر من شهور الشتآء وباذ هو الريح ومعناه مهبّ ريح الشتآء ثمّ عرّبت الكلمة فصيّرت آذربيجان.

auch durch historische Umstände begünstigt, denn gerade in dieser Landschaft begründete der von Alexander dem Großen als Satrap hiehergesandte Perser Āturpāt ein kleines unabhängiges Reich und dieses Ereignis kann als das erste Beispiel einer Reaktion des persischen Volkes gegen die fremdländische Eroberung angesehen werden. In dieser Geschichte des Namens für den Norden haben wir einen Vorgang, der genau dem entgegengesetzt ist, den wir oben bei dem Namen für den Osten gefunden haben: dort verlor das Wort, das die Himmelsgegend bezeichnete, seine ursprüngliche Bedeutung und wurde zum Namen einer in historischer Beziehung besonders wichtigen Provinz; hier wurde durch die außerordentliche Bedeutung einer Provinz ihr Name zum Namen einer Himmelsgegend.

Die von Ḫwārazmī angegebene persische Bezeichnung des Nordens Aturpātakān hat auch für die Kritik der ihm zeitlich nahestehenden parsischen Schriften Bedeutung. In der parsischen Kosmologie Bundahišn, die gegen Ende des ix., vielleicht aber auch im x. Jahrh. geschrieben ist, findet sich der Name Āturpātakān einigemal.[1] In allen den Fällen, wo bestimmte geographische Namen genannt werden, haben wir keinen triftigen Grund, daran zu zweifeln, daß es sich dabei um das nordwestliche Gebiet Persiens handelt. So wird im Bundahišn ein Berg erwähnt, der sich in Āturpātakān befindet (xii, 26); zwei Flüsse, von denen der eine in Āturpātakān liegt (xx, 23), der andere von dort kommt (xx, 25); ein dort liegender See (xxii, 2).[2] Aber an einer Stelle, wo das Bundahišn von dem Lande der Seligen der iranischen Sage, von dem Aīrān-vēǧ spricht, heißt es folgendermaßen: ‚Das Aīrān-vēǧ befindet sich in der Richtung von Āturpātakān' (xxix, 12). Dieser Satz, der einer der Hauptstützpunkte der Theorie ist, die dieses mythische Land in das moderne Adarbaiǧān verlegt, kann unserer Meinung nach das Aīrān-vēǧ nicht in dieses Gebiet versetzen. Der Satz lautet sehr unbestimmt und sagt nicht, daß das Aīrān-vēǧ sich in Āturpātakān befinde, sondern weist nur darauf hin, daß es in der Richtung von Āturpātakān

[1] E. West, *Pahlavi texts*, i, 39, 80, 81, 85, 120.
[2] Cf. auch West, l. c. 186 und 194.

liege. Andererseits erwähnt das Bundahišn (xx, 13—23)[1] bei der Aufzählung der iranischen Flüsse den Fluß des Aīrān-vēğ im Zusammenhang mit lauter ostiranischen Flüssen, verlegt aber das Land selbst (xxix, 4—15)[2] sogar in das Gebiet der nicht-iranischen Länder, in den Nordosten oder Osten von Iran. Wir wissen aus den Erläuterungen des Ḫwārazmī, daß Āturpātakān bei den parsischen Gelehrten des ix.—x. Jahrh. auch ‚Norden' bedeutete, ‚Gebiete mit kalten Winden', ‚kalte Länder'. Daher können wir den Satz im Bundahišn folgendermaßen übersetzen: ‚Das Aīrān-vēğ liegt in der Richtung nach Norden oder der kalten Länder.'[3] Bei einer solchen Erklärung entsteht nur die Frage, warum der parsische Gelehrte dieses Wort an Stelle von pehl. *apāḫtar* gesetzt hat. Wir sind geneigt, hierin eine bewußte Tendenz zu erblicken, die mit der oben erwähnten religiös-politischen Bedeutung von Āḏarbaiğān während der sasanidischen und muhammedanischen Epoche zusammenhängt. Aber die während der abbasidischen Zeit herrschende mystische Vorstellung vom Norden und Nordosten als dem Gebiet, wo die Abbasiden mit Hilfe des iranischen Elementes den Sieg davontrugen, trug zur Erhaltung der richtigen historischen Überlieferung bei.

Diese historische Überlieferung besteht darin, daß man das Land der Seligen Airianem-Vaeğō des ersten Kapitels des Vendīdād, das Aīrān-vēğ der Pehlevischriften, nordöstlich oder östlich von Iran verlegen muß. Wir haben schon oben erwähnt, daß der Fluß des Aīrān-vēğ im Bundahišn zugleich mit den ostiranischen Flüssen genannt wird. In dem Kapitel, in dem das Bundahišn von der Lage des Aīrān-vēğ spricht, erwähnt es auch eine Reihe von Ländern, die außerhalb des eigentlichen Iran liegen. Es spricht hier von dem Aīrān-vēğ als von einem Gebiet, das neben anderen Ländern östlich

---

[1] WEST, l. c. 78—80.

[2] WEST, l. c. 116—120.

[3] Die übrigen Erwähnungen des Aīrān-vēğ im Bundahišn knüpfen entweder an mythologische Sagen an (xiv, 4, xxv, 11, xxix, 5, xxxii, 3, — WEST, l. c. 46, 95, 118, 141—142, cf. 179), oder an nicht ganz klare geographische Namen (xii, 25, xx, 32 — WEST, l. c. 39, 82).

und nordöstlich von Iran liegt. Unsere Aufmerksamkeit fesselt besonders das dort genannte Land der Skythen-Saken (Σκκαστάνη), dessen Herrscher ‚Gōpatšah' genannt wird — ‚der Herrscher des Rindviehs', ‚der Besitzer der Herden', was auf die nomadische Lebensweise des Volkes hinweist. Das Bundahišn hält ihn für den Bruder oder Neffen des mythischen Königs der Turanier (der nomadischen Iranier) Afrāsiāb. Das Mīnōḫired beschreibt den Gōpatšah als Kentauren, der am Meeresufer lebt und in das Meer heiliges Wasser gießt, um die zahllosen schadenbringenden Seeungeheuer zu vernichten. Der Kentaur stellt in diesem Falle das gewöhnliche Symbol der Nomaden bei den fest ansässigen Völkern dar, die Erwähnung des Meeres aber weist uns auf die alten Wohnsitze der Saken (chin. Se) am Kaspischen Meer und am Aralsee. Nach derselben Schrift ist der Gōpatšah der Herrscher des Aīrān-vēğ. Das Dādistān sagt, daß das Reich des Gōpatšah dem Aīrān-vēğ benachbart ist und am Ufer des heiligen Wassers liegt; der Gōpatšah hütet den heiligen Stier, auf dem im Altertum die Wanderungen der Völker stattgefunden haben. Auf diese Weise wird das alte Gebiet der Skythen-Saken von den Pehlevischriftstellern mit dem Aīrān-vēğ[1] identifiziert und wir müssen unter diesem Lande das ganze umfangreiche Territorium der Saken verstehen, von den äußersten nordöstlichen Gebieten Irans bis zu seinen äußersten südöstlichen Grenzen, bis Indien.[2]

---

[1] S. West, *Pahlavi texts*, i, 117, n. 6 und iv, 202, n. 5 und 6.

[2] Zweifellos war das alte Ḫwārezm ein Bestandteil des Airianem-Vaeǧō (s. Marquart, o c. 155; cf. die Nachrichten im Mīnōḫired und im Dādistān vom Gōpatšah mit der Erwähnung der Stiere in Ḫwārezm in der chinesischen Chronik der T'angdynastie, E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux*, St. Pétersbourg, 1903, 145). Wir meinen, daß Ḫwārezm länger als die anderen besiedelten Landschaften von nomadischen Elementen bewohnt war und deshalb nicht besonders im Vendīdād erwähnt wird. Cf. die Ortslegenden über die Besiedelung von Ḫwārezm bei Maqdisī (*BGA*, iii, 285) und von Sogdiana bei Naršaḫī (ed. Ch. Schefer, 4—5); cf. darüber meinen Artikel ‚O do-musul'manskoj kul'turě Chivinskago oazisa', *ZMNP*, 1911, Februar, 302—303 und 316, Anm. 4 (über die Erhaltung des ältesten Elements des iranischen Kalenders, des sogenannten ‚Gāhānbār', in Dardistan s. ib. 317—318).

Anzeigen.

The Dīwān of Ḥassān b. Thābit (ob. A. H. 54), edited by HARTWIG HIRSCHFELD. Printed for the Trustees of the ‚E. J. Gibb Memorial'. Leiden: E. J. BRILL. London: LUZAC & Co. 1910 (XII, 124, ٩٣ S. in 8°).

Ḥassān b. Thābit wird zwar von den arabischen Kennern nicht zu den großen Dichtern gerechnet, und auch wir können ihn nicht als einen solchen schätzen, aber es ist doch gut, daß uns von ihm einige ganz oder doch nahezu vollständige Gedichte und viele längere und kürzere Bruchstücke erhalten sind, denn beachtenswert ist er immerhin auch als Dichter,[1] aber noch weit mehr als historischer Zeuge. Vor allem kommt hier in Betracht, daß er seine Poesie mit aller Kraft für Muhammed eintreten ließ und dessen Gegner rücksichtslos mit Schmähgedichten angriff. Wir erhalten so selbst für manche Einzelheiten aus des Propheten Leben erwünschte urkundliche Bestätigung. Dann ist Ḥassān einer der wenigen Dichter, von denen wir etwas näheres über die Ghassānischen Fürsten erfahren. Die betreffenden Gedichte, natürlich aus seiner vorislāmischen Zeit, stehen an poetischem Wert im ganzen wohl über seine späteren. Ferner illustrieren einige Stücke von ihm die schrecklichen Fehden,

[1] Geradezu geistreich ist der Übergang vom Nasīb zum Hauptthema, der Verhöhnung des Ḥārith b. Hishām, in dem dritten Gedichte dieser Ausgabe (= Ibn Hishām 522 f. Stücke davon in vielen andern Werken). Hier entfernt sich der Dichter glücklich von der herkömmlichen Weise.

welche die beiden Stämme Jathribs vor Muhammeds Eintreffen entzweiten, aber dazu beigetragen haben, sie zu den Kriegern auszubilden, welche für jenen die entscheidenden Siege erfochten. Und endlich sind die Verse Ḥassāns wichtig, welche sich auf Ereignisse nach Muhammeds Tod beziehen, namentlich die, worin der alte Mann die Ermordung ʿOthmāns als schweres Verbrechen, seine eigenen Stammesgenossen und ʿAli als mitschuldig bezeichnet und worin er zur blutigen Sühne aufruft. Sie gehören gewiß zu den besten, die wir von ihm haben, und sie können auch unser Urteil über seinen Charakter günstiger stimmen als seine sonstigen Streitgedichte. Freilich muß man bei diesen bedenken, daß den arabischen Dichtern im هجاء vieles erlaubt war, was uns sehr anstößig ist.

Eine Sammlung der Gedichte Ḥassāns erschien 1281 d. H. (1864/65) in Tunis; ein Nachdruck davon Lahore 1878. Hirschfeld erwähnt noch solche von Bombay 1865 und Cairo 1904. Die Unvollkommenheit des Tunisischen Textes (T) machte eine neue Ausgabe sehr erwünscht. Hirschfeld, der sich schon in jungen Jahren mit unserm Dichter beschäftigt hat, konnte verschiedene Handschriften benutzen, welche dieselbe Sammlung wie die darstellen, worauf T gegründet ist, nämlich die des Muḥammed b. Ḥabīb († 245 d. H.), durch dessen Schüler Sukkarī († 275 d. H.) weiter tradiert. Diese Sammlung enthält ohne Zweifel fast nur echte Gedichte Ḥassāns, wenn auch einzelnes fremde darunter sein mag; so scheint mir Nr. 154 (vgl. Chizāna 1, 108 f.) später[1] zu sein. Von Ibn Ḥabīb oder Sukkarī werden auch die Scholien herrühren, von denen die Codices, wie es scheint, jedoch nur dürftige Fragmente bieten, und diese noch zum Teil in traurigem Zustande. Dann haben wir aber für Ḥassān noch mehrere andere Quellen, die uns manches Gedicht bringen, das im Dīwān fehlt. Vor allem ist hier Ibn Hishām zu nennen, der viele Gedichte nach Ibn Isḥāq anführt; diese Quelle ist nicht nur um ein

[1] Zur Bezifferung der einzelnen Stücke hat Hirschfeld die leider noch immer in England beliebten römischen Zeichen gewählt, die so oft unübersichtlich und irreführend sind. Ich wenigstens muß bei Ziffern wie cxcviii, xclxxxix immer erst eine kleine Berechnung anstellen.

Jahrhundert älter als Ibn Ḥabīb,[1] sondern der Text ist da auch vorzüglich gut erhalten, viel besser als in den ganzen Handschriften des Dīwāns.[2] Das Kitāb al Aghānī bietet natürlich auch einiges; noch mehr ein Teil der großen Chronik des Ibn Asākir, von dem sich eine, allerdings junge, Handschrift in unserer Bibliothek befindet. Ferner kommen hier noch die Chizāna, das ʿIqd usw. in Betracht. Ich habe im Lauf der Zeit aus mancherlei arabischen Werken sehr viele Varianten und Zusätze in meinem Exemplar von T vermerkt.

Der Herausgeber konnte entweder darauf ausgehen, den Dīwān des Ibn Ḥabīb möglichst genau herzustellen, oder aber dazu noch alles, was sonst von dem Dichter aufzufinden, teils in Form von Varianten, teils als Anhang hinzuzufügen. Das letztere wäre gewiß besser gewesen, aber auch für das erstere ließe sich einiges sagen. Darauf hat sich denn auch HIRSCHFELD wesentlich beschränkt, aber nicht konsequent, indem er ziemlich wahllos hie und da einmal Varianten und Zusätze aus anderen, zum Teil recht sekundären, Quellen angibt. Konsequenz auch da, wo sie sehr erwünscht, ist eben nicht seine Sache.

Wir können dem Herausgeber dankbar sein, daß er uns einen vokalisierten Text mit allerlei zu dessen Richtigstellung und Erklärung allenfalls dienlichem Beiwerk gegeben hat. Aber eine Ausgabe, wie wir sie erwarten durften und wie sie auch möglich gewesen wäre, haben wir hier leider durchaus nicht. HIRSCHFELD hält sich an die Londoner Handschrift vom Jahre 1033 (1623).[3] Ab-

---

[1] Ibn Isḥāq starb um 150 d H.

[2] Das ergibt sich schon aus WÜSTENFELDS Ausgabe. Aber mit Hilfe des jetzt vorhandenen Materials läßt sich Ibn Hishāms Werk fast genau so herstellen, wie er es vollendet hat, und das gilt im wesentlichen auch von Ibn Isḥāq, soweit eben jener diesen wiedergibt.

[3] S. den Londoner Katalog S. 485. Bei HIRSCHFELD S. 116 Druckfehler: ١٥٣٣ statt ١٠٣٣. Die Pariser Handschrift ist nach DE SLANES Katalog (Nr. 3084) auch aus dem 17. Jahrhundert, die des Petersburger Asiat. Museums nach ROSENS Katalog (Nr. 258) ‚peu ancienne' und die Berliner nach dem AHLWARDTS Nr 7517 erst aus dem Jahre 1263 (1847), Abschrift eines (wohl auch nicht alten) indischen Kodex.

weichungen der anderen Handschriften verzeichnet er nur vereinzelt, darunter aber auch solche, die der Erwähnung gar nicht wert waren. Und wenn er nun dem gedruckten T auch Lesarten (noch dazu ganz schlechte) zuschreibt, die dieser gar nicht hat (7, 14 und 16), so wird man ein wenig mißtrauisch gegen das, was er aus den Handschriften mitteilt. Daß er sich einigemal verlesen hat, ist wenigstens wahrscheinlich; so hat doch wohl B 1, 25 das richtige الفداء mit etwas groß geratenem ء, nicht الفداع, und umgekehrt das Scholion von L 69, 3 شجاع, nicht شجاء? Wenn für 7, 19 als Variante zu تُنَاكِدُ eben تناكر steht, so erklärt sich das erst dadurch, daß T تكايد hat; welche Handschriften aber dieses, welche jenes haben, bleibt unklar.

Bei jedem Gedichte gibt er das Metrum an. Das geschieht zwar auch sonst noch vielfach, ist aber m. E. recht überflüssig, denn solche Ausgaben sind doch nicht für erste Anfänger. Aber bedenklich macht, daß bei 115 falsch رجز statt خفيف, bei 121 رجز statt سريع, bei 139 رمل statt مديد und bei 169 سريع statt رجز steht. Und noch bedenklicher, daß im Texte selbst eine große Anzahl metrischer Fehler vorkommt. An folgenden Stellen ist die des Metrums wegen nötige ‚Erweichung‘ des Hamza nicht beachtet: 27, 1 (لَوْ أَنَّ اللَّوْمَ für لَوَ انَّ اللُّوْمَ); 40, 3; 72, 5; 94, 4; 96, 3 (بالقُرْآنِ für بالقُرَانِ); 98, 5; 133, 14 (بالأَنْصَارِ für بالَانْصَارِ); 135, 5 (الاِثْنَيْنِ für الَاثْنَيْنِ);[1] 179, 3; 180, 3 (الأَحْوَصِ für الَاحْوَصِ); 198, 5. Die pronominale Endung auf *m* (هم, تم) ist falsch mit ْ geschrieben, wo das Metrum ُ, resp. ِ fordert 99, 2; 157, 6; 216, 15 (وأَنْتُمْ كُشُفٌ für وأَنْتُمُ كُشُفٌ); 221, 3; 216, 19. Dazu wäre 216, 19 الذِينَ جَدُّهُمْ mindestens in الذِينَ جَدُّهُمُ zu verbessern, aber wenn auch die Überlieferung, wie es scheint, diese Konsonanten hat, so ist das Richtige doch اللَّذَيْنِ جَدُّهُمَا. — Das des Metrums wegen nötige Tanwīn ist nicht angewandt 1, 30 (قُرَيْظَةُ für قُرَيْظَةٍ); 10, 19 (عَرَانِينُ صُقُورٍ für عَرَانِينُ صُقُورُ); 18, 5; 105, 2; 107, 1 (der Ortsname unsicher); 207, 3, und umgekehrt steht Tanwīn, wo es der Vers nicht duldet, 102, 6 (بَنُو صَلَاءَةٍ für بَنُو صَلَاءَةَ[2]) und

[1] Dieser Fall ist, genau genommen, ein anderer als die übrigen.

[2] Ibn Dor., Ishtiqāq 237, 14.

164, 9 (وَحْشِيّ für وَحْشِيّ[1]). — Sonst habe ich noch folgende Stellen mit metrischen Fehlern notiert: 5, 16 (وَلِيّ البَأْسِ, das auch keinen Sinn gibt, für وَلِي البَأْسُ). 7, 27 (إِلّا für أَلَا). 9, 24 (قَيِّمُ für قِيَمُ). 18, 4 (بَلِّغْهَا für بَلِّغاها, wie T hat). 19, 1 (بِمَكَّة, wie auch T hat, für فى قُرَيْشٍ, das Ibn Hishām 350, 6 und andre geben). 51, 1 hat der Herausgeber zwar den überlieferten metrischen Fehler erkannt, aber sein Vorschlag verstößt auch gegen das Versmaß.[2] 70, 1 (رُبَّ für رُبَ). 85, 3 (سَوْدَاءَ اصل فُرُوعُهَا كالعُنْقُرِ für سَوْدَاءَ أَصْلُ فُرُوعِهَا كالعُنْقُرِ). 117, 1 (بِوَصَايَتِهِ عَمْرًا,[3] wofür T بوصاية عمرًا hat; das erste Wort ist richtig; ob dann vielleicht عُمَيْرًا zu lesen?). 117, 11 (هَلّا für هَلَا). 134, 6 (نَهْرٍ für نَهَرٍ). 180, 1 الأَوْلَى für الأُولَى ‿ — ‿ — eas, quae). 195, 3 (وَأَصْبَحَتْ رِجْوًا für وأَصْبَحَتْ رِخْوًا). 216, 1 (تَكُفُّ für تَكُفَ). 216, 7 (für بَلِّغْ, wie auch T hat, lies etwa تَبلُغُ mit Nominativ قافيةٌ). 224, 1 (auch in T ist die Lücke; wie zu ergänzen, völlig unsicher). 229, 3 (ماجِدٌ حسَامِ[4] für ماجِدٌ حُسَامِ). 28, 6 war العِضاهِ zu schreiben, das hier durchaus zulässig ist, nicht, mit unerlaubter Unterdrückung des Iʿrāb, العِضَاهْ. Ich habe bereits angedeutet, daß einige wenige dieser Fehler schon der Überlieferung angehören, aber dann mußte der Herausgeber das wenigstens anerkennen. Und wenn einige andre nur Druckfehler sein sollten, so ist diese Annahme doch für die überwiegende Masse der metrischen Fehler ausgeschlossen.

Seltsamerweise ist als Reimvokal 199 bei allen vier Versen ـُ statt ـِ gesetzt und ebenso bei zweien von 135; das werden in der Tat Druckfehler sein. Wimmelt doch leider der Text von solchen; ihre Zahl ist weit größer als es die (selbst von Fehlern nicht freie) Liste der ‚Corrections‘ ahnen läßt. Aber welch ein Mangel an Sorgfalt zeigt sich hierin!

[1] Die ungewöhnliche Form ließe sich beseitigen durch وَحْشِيّ ٱلْقَاتِلِ für وحشى مِن قاتِلِ, aber ratsam ist das nicht.

[2] Vielleicht ist für لَعَمْرُكَ einfach عَمْرُكَ zu lesen; ⏑ — ‿ —, resp. — ‿ ‿ — kommt ja in seltenen Fällen im Kāmil vor.

[3] Das ذ ist Druckfehler.

[4] Das حَ ist Druckfehler.

ʾIqwāʾ ist zwar durch richtige Vokalisierung des Reimworts anerkannt 203, 4 und scheint auch trotz der unrichtigen Vokalisierung 71, 3 angenommen zu werden, aber durch Sinn und Grammatik wird nicht erkanntes ʾIqwāʾ auch gefordert 51, 2 (وَحوبِ); 70, 2 (يَفْعَلِ); 213, 2 (زَيْنَبِ).

Schon in dem oben Gegebenen habe ich gelegentlich auf andre als metrische Verstöße hingewiesen. Mit der Anführung solcher, zum Teil schwerer Fehler der Ausgabe könnte ich viel Raum füllen. Eine kleine Auswahl mag aber genügen. Gleich im ersten Stück haben wir 1, 18 zweimal den Modus apok. statt des Indikativs; dann fällt namentlich القذاءُ 1, 25 auf statt الفداءُ. 2, 18 lies مَآقِيكِ statt مَاءُ قَيْكِ wie 133, 1 مَآقِيهَا (oder مَاٰقِيهَا) statt مَاآقِيهَا. 3, 3 lies بُوصُهَا statt بَوْصُهَا. 3, 11 lies فَنْجَوْتَ statt فَنَجَوْتَ. 3, 14 lies الدَّمُوكِ statt الدَّمُولِ. 3, 22 lies سَمَيْدَعِ statt سُمَيْدَعِ. 3, 25 lies سُلَّعٍ (Pl. von سَلوحٌ *cacator*) statt سُلَّعٍ, das im Verszwang wohl auch zulässig wäre, hier aber nicht nötig ist. 3, 26 lies غَيْرِ جِدِّ كِرامٍ ‚nicht sehr edel‘ statt غَيْرَجَدِّ كرامٍ.[1] 52, 3 lies مِلَ خَمْرٍ آنٍ statt مِلَ حمرَآنٍ; HIRSCHFELD sieht حمران als Ortsnamen an, wie der Index ausweist. 139, 9 ist رَمَلِ aus وَصَلِ verlesen wie 38, 1 und 106, 1 قَوْمٍ aus قَرْمٍ. Selbst wenn 38, 1 die Handschriften قوم haben, wie T es hat, mußte das korrigiert werden, zumal 106, 1 T und Ibn Hishām قرم bieten. Dieselbe Verwechslung 139, 1 وَبِمَا statt رُبَّمَا und 196, 3 الهُوَّةَ statt الهِرَّةَ; das Richtige Baihaqī, Maḥāsin 109 und Damīrī حنظب.[2] Für يالَ steht يالِ in يالِ قوم 132, 1; يالِلرِّجالِ 162, 1; يالِ سَهْمٍ 182, 9. 210, 3 lies شُتِمُوا statt شَتَمُوا, und so finden wir öfter Aktiv- für Passivformen. Was dachte der Herausgeber wohl bei einem Tiere عَرِيضِ المُبَارَكِ (l. عَرِيضِ المَبارِكِ), oder bei ما لَبَنِى مُلِبَّ وأَخْرَمَا 88, 4? (lies مُلَبٍ). Daß er den alten Fehler الضراغما 217, 2, den nicht bloß T, sondern auch schon das Scholion bezeugt, der also vielleicht in allen Handschriften steht, bemerkt

---

[1] Cfr. غير جِدّ جعارِ Kāmil 265, 20; غير جِدّ سَمينة Ibn Hishām 672, 20 (Prosa). Und so öfter جِدّ mit Adjektiv ohne غير.

[2] Wie leicht nachlässige Abschreiber zu diesem Fehler kamen, zeigt sich darin, daß 38, 1 auch bei ʿAinī 3, 358 und 106, 1 in KREMERS Wāqidī 353 das falsche قوم hat.

haben sollte, war kaum zu verlangen, aber ein Fehler ist's, und das Richtige ist المُراغِما. 94, 5 verkehrt شَرٍّ den Sinn ins Gegenteil; lies mit T und Ibn Hishām 651 ult. سِرٍّ. 117, 3 lies لِحاصِنٍ für بِحاضِنٍ. Grammatisch interessant sind der Inf. VI التَّصابِيّ und die Perfekta أَتَوا 17, 20; أُعْطُوا 17, 25; أَضْحَوا 132, 4; تَوافَوا 132, 7; لافَوا 199, 4! Ob تَجَنُّبًا 29, 13 und تَصَحُّبًا 29, 17 als Infinitive anerkannt und falsch vokalisiert oder ob sie falsch für Perfekta gehalten und danach vokalisiert sind, ist zweifelhaft. Doch es ist Zeit, da abzubrechen; ich will aus der langen Reihe von Fehlern, die ich noch anführen könnte, nur noch einen besonders seltsamen hervorheben: 162, 3 steht يا قاتِلَ اللّهِ قَوْمًا für يا قاتَلَ اللّهُ قَوْمًا. Ich bemerke übrigens ausdrücklich, daß auch einige wenige dieser Fehler auf mangelhafter Druckkorrektur beruhen mögen.

Daß alle die zahlreichen Inkorrektheiten in den Scholien einfach den handschriftlichen Text wiedergeben, ist kaum anzunehmen, obwohl dieser mangelhaft genug sein mag. Bei den alten Stücken, Prosa wie Poesie, die darin enthalten sind, hätte der Herausgeber aber auf alle Fälle die bessernde Hand anlegen sollen, zumal ihm dabei meist andere Werke gute Hilfe leisten konnten. Einen Vers wie

اذا تَنادوا يآلِ عوف ارْكَبوا   ليس ستّين قَوِيٍّ ورُكُك

(S. 84), den allerdings T 70 (nicht ‚20') ebenso hat bis auf den Druckfehler تنادوا, müßte ein gelernter Arabist doch ohne weiteres verbessern in

إِذْ تَنادَوْا يالَ عَوْفٍ ارْكَبوا   لِبِئْسَ سِتِّينَ قَوِيٍّ [1] ورُكُك

Ich gestehe, daß ich die Scholien nur zum Teil gelesen habe. Sie enthalten, wie üblich, verhältnismäßig viel Überflüssiges und lassen bei Schwierigkeiten oft im Stich. Und an solchen fehlt es nicht, wenn sich auch die Gedichte dieses Dīwāns im ganzen leichter lesen als die der meisten Beduinendichter. Bei verschiedenen Stellen muß ich ganz auf ein Verständnis verzichten, und nicht bei ihnen

[1] Muß Pl. von رَكيك sein, da eine Singularform, die allerdings besser zu قوىّ paßte, für die Konsonanten ركك kaum anzunehmen.

allen bin ich sicher, daß Ibn Ḥabīb und Sukkarī sie noch verstanden haben. Einige Verse sind auch wohl schon in alter Zeit in der mündlichen oder schriftlichen Tradition entstellt worden.

Daß der Herausgeber nicht die wünschenswerte Sicherheit in der Behandlung des klassischen Arabisch hat, erhellt aus dem, was ich oben gegeben habe und was ich, wie gesagt, noch sehr vermehren könnte. Dazu kommt, daß er offenbar in altarabischer Poesie sehr wenig belesen ist. Daß er es vermieden hat, einen eigenen Kommentar oder gar eine Übersetzung zu geben, ist schon deshalb zu billigen. Selbst seine Bezeichnung mancher Stücke zeigt, daß er auf diesem Gebiete nicht eben heimisch ist. Er scheint zu verkennen, daß der Dīwān in seiner großen Mehrzahl aus Fragmenten besteht.[1] So kommt es, daß er Verse, in denen Ḥassān nach Dichterart davon redet, wie er in jungen Jahren gezecht habe, als ‚drinking song' bezeichnet (42. 156. Auch für 138 paßt diese Benennung nicht recht) und daß nach ihm drei Verse eines Nasīb, die allein von einem Gedichte übrig sind (178) ‚praise of a hospitable house' sind. Nicht besonders zweckmäßig ist für 29 und 159 die Bezeichnung ‚Lyrical poem', ‚Lyric'. Nr. 186 hat nach ihm dasselbe Objekt wie Nr. 185, aber die in jenem verspotteten Banū Zuhra sind nicht dieselben wie die B. ʿAdī b. Kaʿb. Wer solche Gedichte behandelt, muß ein wenig in den betreffenden Geschlechtsregistern und Zeitereignissen bewandert sein.[2] So ist 145 nicht ‚in praise of the Qoreish' (schlechthin), sondern die Verse feiern speziell die B. ʿAbd-addār. Und 183 ist nicht ‚against Qoreish'; das wäre bei dem Hofdichter des Propheten ja auch undenkbar. Dazu sind die ersten Worte نالَتْ قُرَيْشٌ ذُرَى العَلْيَاءِ und werden weiter die Abkömmlinge des Quṣai noch besonders hoch gestellt; die Verse verhöhnen nur

[1] Aber das Raǧaz 219, das er zweifelnd für ein Fragment hält, ist gerade vollständig; natürlich gehört die letzte Verszeile nicht in die Scholien, sondern in den Text; vergl. T.

[2] Ihm sollte auch ein so notabler Mann wie النعمان بن بَشِير bekannt sein (Anm. zu 86, wo zu übersetzen war: ‚on behalf of Bashīr, the father of N. b Bashīr'; ابو بشير ist hier nicht die Kunja).

das Haus des Mughīra b. ʿAbdallāh von den Machzūm. Nicht erkannt hat HIRSCHFELD, daß 144 den Aiman nur ironisch entschuldigt: der arme Mann konnte den Feldzug nicht mitmachen, weil ihn die Pflege seines Schlachtrosses ganz in Anspruch nahm, das sich den Magen verdorben hatte. Durchaus verkehrt ist die Bezeichnung von 150 als ‚Satire against the B. Ṭābikha of Kināna'. Das Stück gehört mit 35 (wovon drei Verse Ibn Hishām 571) zusammen, s. den Dīwān der Hudhail 180 (und Ibn Hishām 850). Den B. Shagiʿ[1] wird hier vorgeworfen, daß sie den Ṭābichiten aufgefressen hätten, wobei dessen Geschlechtsteile natürlich für sie ein besondrer Leckerbissen gewesen seien.[2] Nr. 203 ist nicht ‚against Daus', denn die Daus werden darin eben gegen einen Teil der Qoraish aufgehetzt. Und nun sollen gar die Verse 123, welche den Moʿāwiya energisch zur Rache an den Mördern ʿOthmāns auffordern, ‚against Moʿāwiya' sein!

Gewiß sind wir allzumal Sünder und begehen alle bei der Herausgabe alter arabischer Texte auch vermeidbare Fehler, aber was zu viel ist, ist zu viel.

HIRSCHFELD hat der Ausgabe ein (nicht ganz vollständiges) Personenregister und ein Ortsregister beigegeben, leider aber keinen Reimindex. Gern hätten wir auch eine Liste gehabt, mit deren Hilfe wir ohne Zeitverlust ein Zitat aus T in seinem Text auffinden könnten.

Die Ausstattung ist so vorzüglich, wie sich das bei einem Bande des Gibb Memorial von selbst versteht.

TH. NÖLDEKE.

KAHLE, PAUL: *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Egypten* [Neuarabische Volksdichtung aus Egypten, herausgegeben von PAUL KAHLE, Heft I]. Leipzig. Verlag von RUDOLF HAUPT. 1909. 49 SS. in 8°.

---

[1] Hier فُعِلَ, sonst شُجَع, s. Muhammed b. Ḥabīb, Über Gleichheit und Verschiedenheit der arab. Stämmenamen, S. 16.

[2] Solche liebenswürdige Geschichten erzählt ja ein Araberstamm gern von einem andern.

Dem in neuerer Zeit so außerordentlich zunehmenden Interesse an neuarabischer Sprache und Literatur verdanken wir diese ausgezeichnete Studie des vorzüglich geschulten Verfassers, der hier im ersten Hefte einer hoffentlich rasch entwickelten Reihe einen höchst wichtigen Beitrag zur Geschichte nicht nur des ägyptisch-arabischen, sondern auch des türkischen Schattenspiels bietet. Daß ihm dies gelang, verdankt er seinen zielbewußten Nachforschungen, die ihm eine Schattenspielhandschrift aus dem Anfang des xii. (xviii.) Jahrhunderts verschafften, der der Hauptinhalt dieses Heftes entnommen ist. Während aber das zweite und vielleicht auch die folgenden Hefte der Reihe die wichtigsten Schattenspieltexte bringen sollen, beschäftigt sich dieses nur mit einem Berichte des an den dort enthaltenen Texten in hervorragender, wenn auch nicht ganz sicher zu bestimmender Weise beteiligten Dichters und Schattenspielers Dâ'ûd el-ʿAṭṭâr el-Manâwî, in welchem dieser eine Reise nach Konstantinopel schildert, die er mit seiner Truppe auf Einladung des Paschas von Ägypten unternahm, um sich dort vor dem Großherrn zu produzieren. Diese Tatsache allein wäre vollauf genügend, um die Herausgabe der Stelle zu rechtfertigen, die aber auch in sprach-, literar- und kulturgeschichtlicher Hinsicht von großem Werte ist. Dies weiter auszuführen, hätte angesichts der vortrefflichen und klar orientierenden Einleitung Kahles (S. 1—20) keinen Zweck.

Der Text des auch formell sehr interessanten poetischen Berichtes des Dâ'ûd ist von Kahle in genauer Wiedergabe der sehr merkwürdigen Orthographie und der sprachgeschichtlich besonders wertvollen Vokalisation seiner Handschrift herausgegeben. Die hierbei von dem Herausgeber betätigte Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis verdient volle Anerkennung; sie ist zum Teil schon äußerlich durch die zahlreichen Anmerkungen zu den 173 Versen seines Textes bekundet. Von großem Werte ist auch die verdienstliche Übersetzung, die durch ausführliche und reichliche Fußnoten zu einem äußerst interessanten Kommentare des Textes angewachsen ist. Es versteht sich von selbst, daß gerade hier, wo die eigentliche wissenschaftliche Verwertung des Fundes liegt, auch die philologische

Kritik am häufigsten Anlaß zu Zweifeln und Zusätzen findet, und so seien auch hier einige bescheidene Vorschläge zum Verständnis des Textes beigebracht, deren mitunter aperçuartiger Charakter in dem Umstande, daß sie während eines Sommeraufenthaltes am Genfer See, weit ab von allem lexikographischen und literarischen Rüstzeug, niedergeschrieben wurden, eine Entschuldigung finden möge.

V. 9. هَزّ ursprünglich ‚Zittern', ‚Schwanken' (von Grashalmen, Lanzen u. dgl. m.), würde ich hier lieber als mit dem allzu farblosen Ausdrucke ‚Bewegung' mit ‚Hin- und Herrücken' übersetzen, das ja auch der Manipulation mit den Schattenspielerstäben sachlich am nächsten käme.

V. 12. Den mit بأنّ eingeleiteten Satz möchte ich als Inhaltsangabe des vorangehenden ذكري auffassen: ‚es ward (entstand) die Kunde von mir bei allen Geschöpfen, daß die Meisterschaft mein Fach sei und ich ausgezeichnete Fähigkeiten habe'.

V. 13. فَنّ ist hier wohl ebenso wie im vorhergehenden Verse als ‚Kunstfach' und demnach أهل الفنون als ‚Fachleute, Fachgenossen' zu fassen; die einzelnen Kunstfächer werden mit dem dem Ordenswesen entnommenen Ausdrucke طريقة als ‚Orden' bezeichnet; ich würde diesen auch im Deutschen durch die Erinnerung an die literarischen und akademischen Orden sehr wohl verständlichen Ausdruck dem weithergeholten der ‚Zünfte' vorziehen. Über die طوائف, die K. (Anm. 4) in der Bedeutung damit zusammenbringen will, s. u. zu V. 65.

V. 17. Die zweite Vershälfte ist syntaktisch parallel zur ersten: ‚Alle Leute bezeugen, daß die Meisterschaft mein Fach und daß dieser Beruf mein Beruf ist.'

V. 18, 19 und **20** sind meines Erachtens nicht zutreffend übersetzt; ich fasse die Stelle folgendermaßen: ‚Mein Gegner, der Tor, der sich auf den Kampfplatz hervorgewagt hatte (حارج ist hier wohl nicht ‚der außerhalb steht'), erschaut mich (und) verzieht sich (schon beim bloßen Anblicke), weil ich ihn durch meine Kunstfertigkeit niederschlagen würde, wenn er sich auch (vorher mit seiner Überlegenheit) gebrüstet hätte (كبر III heißt nicht schlechtweg, bestreiten');

ja, auch die Fachleute lehre ich noch die Harmonielehre, und zwar selbst die vornehmsten (unter ihnen).‘

V. 30. ارسل لكي بأنّكي تسافر ‚ich sende dir, daß du reisest‘, d. h. ‚ich trage dir auf, die Reise zu unternehmen‘.

V. 39. علّقنا الأشائر ist wohl absichtlich zweideutig, indem einerseits die Bezeichnung der Schattenspielertruppe als ‚Orden‘ weitergeführt und von dem ‚Ordensbanner‘ gesprochen, andererseits das dem Schattenspielfache zukommende Wahrzeichen (die ‚Stäbe‘) direkt genannt wird, so daß beides in Eins zusammenfällt. Wahrscheinlich handelt es sich tatsächlich um ein die ‚Stäbe‘ zeigendes Aushängeschild oder Banner.

V. 44. الطّبجي ist durchwegs mit dem Sing. masc. konstruiert und wird also besser als durch ‚die Kanoniere‘ durch ‚die Artillerie‘ wiedergegeben.

V. 51. ومعهم بيردى مقطوع ‚sie hatten (bei ihnen war) eine formell ausgestellte (vielleicht = „geschriebene“) Schiffsordre‘. Vgl. V. 36 قطعت البيردى بالزاد ‚ich stellte (oder „schrieb“) eine Bestellung, Ordre auf den Proviant aus‘. Vielleicht hat man hier bei قطع an wirkliches Abschneiden (der Anweisung vom Stempelpapier?) zu denken.

V. 65. Bei den طوائف, welches Wort K. mit طرائق synonym faßt und durch ‚Zünfte‘ wiedergibt, denke ich vielmehr an ‚wandernde‘ Komödiantentruppen. Sehr merkwürdig bleibt die Wahl dieser Bezeichnung deswegen, weil auch in der alten Poesie das خيال, das Halluzinationsgespenst, als طائف bezeichnet wird, wofür es zahllose Belegstellen gibt.

V. 70. لا خاب ‚nicht wird enttäuscht, betrogen‘.

V. 87. سعينا إلى الشام ‚wir strebten (zogen) nach Damask‘.

V. 117. Die Übersetzung ist richtig; aber ich schlage vor, جاري für جاوى zu lesen. يَجْري الطيب من أرْدانها ‚aus ihren Ärmelfalten strömen Wohlgerüche‘ ist eine schon in der alten Poesie häufig angewendete Redensart. Belegstellen — die mir hier nicht zu Gebote stehen — stellte ich in dem demnächst erscheinenden zweiten Teile meiner ‚Zwei Gedichte von al-ʾAʿšâ‘ zusammen.

V. 125. Ich würde die von K. vorgeschlagene Änderung von جبته in جيتة unbedingt befürworten; ebenso halte ich die von Litt-

mann S. 32, Anm. 7 zum Schluß mit Fragezeichen vorgebrachte Auffassung für die richtige, würde aber den Vers lieber mit der zweiten, nicht mit der ersten Person konstruieren.

Das wichtige Studium der Schattenspielliteratur, das von Jacob so meisterhaft eingeleitet und von dessen Schülern so eifrig gefördert worden ist, darf nach diesem Anfange auch von dem Herausgeber des vorliegenden Heftes weitere interessante und wichtige Ergebnisse erwarten und so ist der Wunsch wohl berechtigt, daß in der Fortführung der hier begonnenen Beiträge, namentlich mit der S. 15 angekündigten Herausgabe des حرب العجم und der übrigen in seiner Handschrift enthaltenen Schattenspiele keine Verzögerung eintreten möge.

R. Geyer.

Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients. Herausgegeben von C. H. Becker. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Band I, Heft I. Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner, Hamburg: C. Boysen. 1910. Vierteljährlich ein Heft von 5 bis 6 Bogen. Preis des Jahrganges M 20.—.

Das ‚Problem des Islam', dessen Erörterung die Aufgabe dieser neuen Zeitschrift ist, formuliert der Herausgeber folgendermaßen: ‚Wie kommt die Einheitszivilisation des Islam zustande und welche Rolle spielt das religiöse Moment in diesem Entwicklungsprozeß?' Man darf wohl sagen, daß in dieser Fassung gestellt, das Problem des Islam zugleich als das Problem der Stellungnahme unserer europäischen Zivilisation zur islamischen erscheint. Denn es ist sicher, daß die Einheit der islamischen Zivilisation außer auf den objektiv gegebenen Grundlagen ihres eigenen Wesens auch noch zum guten Teile auf der durch die Komplexität alles geschichtlichen Werdens überhaupt und insbesondere durch die Gegensätzlichkeit des beiderseitigen Entwicklungsganges bedingten Subjektivität unserer Betrachtungsweise beruht. So erscheint uns diese Zivilisation trotz der unendlichen Verschiedenheit der Antriebe religiöser, mythi-

scher, rassenhafter, nationaler, wirtschaftlicher und kultureller Natur, die bei ihrer Verbreitung und Behauptung mitspielen, dennoch als eine geschlossene Einheit, und dies um so mehr, je weiter wir uns vermöge unseres Strebens nach nationaler Kultur und der Weiterentwickelung des ‚guten Europäertums‘ von jenem Trennungspunkte entfernen, der Mittelalter und Neuzeit von einander scheidet. Während der Gegensatz des mittelalterlichen Europa zum Islam ein konträrer war, ist der des neuzeitlichen Europa zur Zivilisation der Islamwelt ein kontradiktorischer geworden. Das ausschlaggebende Moment bei dieser Verschiebung ist die Veränderung des Verhältnisses von Religion und Zivilisation auf unserer Seite. Die Verinnerlichung der Religion seit dem Reformationszeitalter bedingte bei uns prinzipiell ihre Ausschaltung als Zivilisationsfaktor; sie ist vielmehr im europäischen Empfinden bei Katholiken, Protestanten, Deisten und Atheisten die Grundlage und der Hauptinhalt geistiger Kultur und damit tatsächlich ‚Privatsache‘ geworden, während sie in der Zivilisation der islamischen Länder und Völker gerade alle jene Äußerlichkeiten disparatester Herkunft, aus denen sich Zivilisation stets zusammensetzt, unter ihre Polizei nimmt und ihnen jenes eigentümliche Gepräge aufdrückt, das wir sozusagen als den ‚Stil‘ des Islam empfinden. Sie ist also in islamischen Ländern eine oder besser gesagt die öffentliche Angelegenheit κατ᾽ ἐξοχήν. Da der Islam als Religion aber — sowohl historisch, als dogmatisch genommen — durchaus kein einheitliches Ganzes darstellt, andererseits die Abrechnung des Europäertums mit unserem eigenen Mittelalter keineswegs vollständig bereinigt ist, so ergeben sich in unserer Stellungnahme zu den Erscheinungen der islamischen Zivilisation, mag es sich nun um Angelegenheiten des praktischen Lebens oder der wissenschaftlichen Beobachtung handeln, so viel Zweifel hüben wie drüben, daß man wohl sagen kann, das Problem des Islam sei ein Problem unserer eigenen Kulturentwicklung. Unmittelbarer noch als je zuvor wird uns dies aber heute bewußt, da die technischen und politischen Erfolge des neuen Europäertums die ganze übrige Menschheit und somit auch die islamischen Völker und Staaten zur Stellungnahme zwingen.

Überall im Islam zeigen sich merkwürdige Gährungserscheinungen, und kommt diesen — wie aus manchen Symptomen geschlossen werden darf — eine über den Einzelfall hinausreichende universelle Bedeutung zu, so wird wohl über kurz oder lang der Islam seine Lebensfähigkeit als zivilisatorischer Einigungsfaktor erweisen müssen. Damit ist aber auch im politischen Sinne das Islamproblem zur aktuellen europäischen Frage geworden.

Welch unmittelbare Wichtigkeit unter solchen Umständen in der Gegenwart die Islamwissenschaften gewonnen haben, leuchtet von selbst ein und ist den Gelehrten wie den Politikern der führenden europäischen Nationen längst bewußt. Das Bedürfnis, die heutige Bewegung im Islam zu überblicken, hat vor kurzem in Frankreich zur Begründung der eigenartigen und verdienstlichen *Revue du monde musulman*[1] geführt, die in ganz vorzüglicher Weise der Berichterstattung über alle Vorgänge in der Islamzivilisation dient. Aber es kommt zu jenem Bedürfnisse unserer Zeit noch ein kulturell bei weitem wichtigeres, nämlich das Bedürfnis, auch auf dem Gebiete des Islam das Bestehende und Entstehende aus dem Gewordenen und dessen Vorbedingungen geschichtlich zu verstehen. Und dieses unabweisliche Bedürfnis soll durch Beckers Zeitschrift befriedigt werden. Den Einwurf, daß die bestehenden orientalistischen Zeitschriften diesem Zwecke ja ohnehin dienen, entkräftet dabei wohl endgültig die Tatsache, das ihrem Entstehungsgrunde gemäß und einer segensreichen und rühmlichen Tradition folgend, in diesen älteren Zeitschriften nach und nach die rein philologische Orientierung die Oberhand gewonnen und dadurch die Notwendigkeit historisch gesichteter Betrachtung erst recht fühlbar gemacht hat. Auch darf dem Zuge nach Spezialisierung, der sich auf dem Gebiete der morgenländischen Wissenschaft ebenso geltend macht wie sonst überall, die Berechtigung nicht abgesprochen werden, eine historische Zeitschrift für ein Gebiet ins Leben zu rufen, das an räumlicher und zeitlicher Aus-

[1] Vgl. Mart. Hartmann in *Mitt. des Semin. für orient. Sprachen zu Berlin*, Jahrg. xi, ii, 1908.

dehnung z. B. das klassische Altertum weit übertrifft. Und da den Dingen, die darin erörtert werden sollen, eine über das wissenschaftliche Interesse hinausgehende, unmittelbar in das Leben der Gegenwart eingreifende Bedeutung innewohnt, so sind sachlich alle Vorbedingungen gegeben, um das Entstehen des neuen Unternehmens als durch die drängende Notwendigkeit geboten erkennen zu lassen.

Allein diese Zeitschrift wird noch durch etwas anderes getragen, was meines Erachtens stärkeren Ausschlag gibt und mehr Wert besitzt als alle sachlichen Erwägungen, nämlich durch die Persönlichkeit ihres Herausgebers, der, schon seit einer Reihe von Jahren auf dem Gebiete der Islamgeschichte tätig, es verstanden hat, neben einem tiefgehenden und an originellen Ideen und fruchtbringenden Gedanken reichen Verständnisse für historische Vorgänge sich einen scharfen, klaren und unbefangenen Blick für die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Vorgänge der Gegenwart anzueignen und beides zu dem Ganzen einer charaktervollen wissenschaftlichen Individualität zu vereinigen, wie sie meines Wissens wenigstens vorläufig einzig dasteht. Läge die Sache, die er vertritt, nicht schon in der Verkettung der geschichtlich gegebenen wissenschaftlichen und politischen Momente begründet, so hätte sie aus der Eigenart seiner Persönlichkeit sich ergeben müssen. Ich meine, ein Mann, der wirklich etwas zu sagen hat, kann gar nicht anders, als sich die Möglichkeit schaffen, gehört zu werden, und das allein würde genügen, um dem *Islam* die vollste Existenzberechtigung zu verleihen. Das zeigt sich auch in dem einleitenden Aufsatze ‚Der Islam als Problem', in welchem er eine meisterhaft zu nennende Analyse der Komponenten vornimmt, welche sich zur Gesamterscheinung der islamischen Zivilisation vereinigen. Aber nicht nur die Fülle von geistreichen Ideen und wissenschaftlicher Durchdringung des Stoffes, die Becker hier erweist, verdient Anerkennung, sondern auch und ganz besonders die organisatorische Kraft, die ihm innewohnt und die er ebenso glänzend in der Anlage seiner Zeitschrift, wie in der Ausgestaltung seines Befähigungsgebietes bewährt hat. Denn wenn so ausgeprägte wissenschaftliche Individualitäten wie Goldziher, Jacob, Littmann

und Hartmann sich derart zu einer Einheit zusammenfinden, daß, wie es in diesem ersten Hefte geschieht, das Ganze als der Ausdruck einer einzigen Persönlichkeit erscheint, so muß dieser Persönlichkeit eine suggerierende Macht innewohnen, die man kaum anders als mit eminenter Organisationsgabe bezeichnen kann. Daß auch Ernst Herzfelds wichtiger Aufsatz über ‚Die Genesis der islamischen Kunst‘ sich widerspruchslos in diesen Rahmen einfügt, ist selbstverständlich; in der Gesamtauffassung des erörterten Gegenstandes wird man ihm zustimmen müssen, wenngleich manche Einzelheiten seiner kunsthistorischen Aufstellungen strittig bleiben dürften. Aber er sucht auf einem zivilisatorisch so ausschlaggebenden Bereiche, wie es die Kunstübung ist, das durch das Ausdrucksbedürfnis der islamischen Gemeinschaft veranlaßte Ineinandergreifen und Ineinanderwachsen der unterschiedlichen, national — und das heißt: kulturell — so verschiedenartig bedingten Anklänge und Motive zu jenem eigentümlichen Ausdrucksmittel, das wir eben islamische Kunst nennen, zu zeigen und exemplifiziert so in einer auf anderen Gebieten unmöglichen Anschaulichkeit den von Becker angeschlagenen und festgehaltenen Leitgedanken.

So dürfen wir in diesem neuen Unternehmen nicht nur ein neues wissenschaftliches Hilfsmittel für die Erweiterung unserer Kenntnis des Morgenlandes, sondern auch ein mit geradezu künstlerischer Einheitlichkeit durchgeführtes nationales Kulturunternehmen begrüßen und wünschen seinem Schöpfer herzlich Glück und Erfolg.

R. Geyer.

Strack, Hermann L., *Einleitung in den Talmud.* Vierte neubearbeitete Auflage. 1908. viii + 132 S. 8°.

Strack, Hermann L., *Aboda Zara. Der Mišnatraktat über Götzendienst.* Zweite neubearbeitete Auflage. Mit deutscher Übersetzung. 1909. 20 + 31 S. 8°.

Strack, Hermann L., *Sanhedrin-Makkoth. Die Mišnatraktate über Strafrecht und Gerichtsbarkeit.* Nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erläutert. 1910. 60 + 56 S. 8°.

STRACK, HERMANN L., *Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben.* Texte, Übersetzung und Erläuterungen. 1910. 88 + 40 S. 8°.

Diese vier Werke Professor HERMANN L. STRACKS (alle in der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig erschienen) haben nicht bloß das literarische Gebiet, das sie behandeln, sondern auch einen großen Vorzug gemeinsam: den der Güte, die aus der Vollständigkeit, Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und — last not least — strengen Objektivität resultiert.

Gut und wertvoll sind diese Arbeiten alle, wenn auch nicht von der gleichen Wichtigkeit, die von der Bedeutung des behandelten Themas, der Größe des Leserkreises und besonders von dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ähnlicher Arbeiten abhängt. Daher muß von den hier zur Anzeige gelangenden vier Arbeiten STRACKS diejenige, die das umfassendste Thema behandelt, für einen großen Benützerkreis bestimmt ist und keine Konkurrenten hat, als die wichtigste bezeichnet werden. Es ist dies die Einleitung in den Talmud, die jetzt in vierter Auflage vorliegt.

Diese unterscheidet sich sehr wesentlich und sehr zu ihrem Vorteil von den früheren, in den Jahren 1887, 1894 und 1900 erschienenen Ausgaben. Der Stoff wurde um drei Bogen vermehrt, sachgemäßer und übersichtlicher geordnet. Manche Abschnitte erfuhren eine durchgreifende Neubearbeitung und auch in Einzelheiten zeigt sich neben des Verfassers gewohnter Akribie die Sorgfalt und das Streben, durch Berücksichtigung der neueren Forschung auf talmudischem Gebiete sein Buch zu vervollständigen und zu vervollkommnen.

In seiner gegenwärtigen Gestalt enthält das Buch folgende zwölf Kapitel:

I. Vorbemerkungen: Transkription, Zitierungsweise, Worterklärung (S. 1—6).

II. Zur Geschichte des Talmuds (S. 6—22).

III. Einteilung der Mischnah (der Talmude) und Anordnung ihrer Teile (S. 22—29).

IV. Inhalt der 63 Mischnahtraktate nach der Ordnung des Moses Maimonides (29—62).

V. Der palästinische Talmud (62—66).

VI. Der babylonische Talmud (67—69).

VII. Die außerkanonischen Traktate (69—71).

VIII. Geschichte des Talmudtextes (71—81).

IX. Chronologisches Verzeichnis der Schriftgelehrten (81—112).

X Zur Charakteristik des Talmuds (113—131).[1]

XI. Textproben in Übersetzung (132—139).

XII. Literatur: Zur Einleitung, Übersetzungen, Erläuterungsschriften, Hilfsmittel zum sprachlichen Verständnis, Halacha, Agadah, Theologie, Philosophie, Sprachwissenschaft, Pädagogik, Rechtswissenschaft, Geschichte und Geographie, Naturkunde und Heilkunde. Realien.

Aus dieser Inhaltsübersicht sieht man, daß die meisten Fragen der talmudischen Isagogik behandelt werden, aber knapp und kurz, daß der Schwerpunkt des Buches in den historischen und literarhistorischen Daten liegt, so daß es hauptsächlich eine Einleitung in die Geschichte und Literaturgeschichte des Talmuds ist. In dieser ihrer Art steht STRACKS Einleitung in den Talmud einzig da. Wenn nun diese Einleitung ihrer Anlage gemäß in erster Reihe für den jungen Studierenden und den gebildeten Laien bestimmt ist, so wird sie mit ihrem reichen historischen und bibliographischen Material auch dem Talmudisten von Fach gute Dienste leisten. Ein vorzüglicher Bädeker für alle, die eine Reise ins Talmudische unternehmen.[2]

[1] Zu ergänzen: S. THEIN, *Der Talmud* . . . 2. Aufl., Wien 1876; ‚The Talmud' in The South-Atlantic, Juli-August 1878; *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1879 S. 91—96; 143—144.

[2] Einzelne Berichtigungen und Ergänzungen s. bei BACHER in *ZDMG* LXIII S. 206—208 und BLAU in *Revue des études Juives* 1909 S. 143—148. Ich will hier nur eine Einzelheit berühren. STRACK (S. 58 Nr. 2) liest den Namen des zweiten Mischnahtraktates der 6. Ordnung אָהָלוֹת, wofür BACHER (*ZDMG* l. c. S. 207) die Lesung אֳהָלוֹת *Ohālōth* empfiehlt. Es scheint aber, daß dem Inhalte des Traktates entsprechender אֲהִילוֹת *Ahiloth* zu lesen sei, wie Tosefta und Jeruschalmi lesen. Zu den Zeugen für diese Lesung, die ich in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 1908 S. 743 namhaft gemacht, kann ich jetzt noch folgende hinzufügen: Jeruschalmi Sukkah II 1 (52[d] 53); die Münchener Handschrift, zweimal,

Ähnliches gilt auch von der Übersetzung der Mischnahtraktate Sanhedrin — Makkoth und Aboda Zara. Sie ist für Anfänger und Studierende bestimmt, für diese ist sie das geeignetste und beste Hilfsmittel, in das Studium der talmudischen Literatur eingeführt zu werden. Sie gewährt aber durch die beigedruckten Texte und die zum Traktat Aboda Zara mitgeteilten Parallelen aus den klassischen Realien auch dem gelehrten Talmudisten manchen Nutzen.

Die Texte sind nach mehreren Handschriften und alten Drucken ediert. Der Edition liegt aber nicht durchwegs dieselbe Vorlage zugrunde, der Herausgeber verfuhr vielmehr an vielen Stellen eklektisch. Ein Verfahren, das nicht von jedem gebilligt werden wird. Die den Text begleitenden Fußnoten bringen die Varianten aus den anderen Textzeugen.

Die Übersetzung schließt sich möglichst eng dem Texte an, ohne jedoch in Buchstäblichkeit auszuarten, bei der Sinnwidrigkeiten und sprachliche Härten unvermeidlich sind.

Die fortlaufenden Anmerkungen enthalten die notwendigen Erklärungen und zum Traktat Aboda Zara sind auch die Parallelen aus dem Kultus des griechischen und römischen Altertums reichlich herangezogen.[1] Die Erklärungen zeugen von der fleißigen und verständnisvollen Benützung der Kommentare. Diesem Umstand ist die Exaktheit der Übersetzung und der Erklärungen zu verdanken.[2] Bewährten Führern zu folgen und sicher zu gehen ist ehrlicher und verdienstlicher als jene großtuerische Selbständigkeit, die in ihrer Hilflosigkeit auf Schritt und Tritt stolpert.

In den Einleitungen berichtet der Verfasser über die von ihm für die Textedition sowie die Übersetzung und Erklärung benützten Hilfsmittel,[3] gibt den Hauptinhalt der übersetzten Traktate an und

---

am Anfang und am Ende; R. Salomo ben Ha-Jathom im Kommentar zu Mašqin, ed. M'kize Nirdamim S. 86; Or Zarua I 72^{a}, 141^{b} zweimal (einmal in einem Zitat aus R. Hai Gaon), 156^{a}, 165^{b} (II 171^{b}, 173^{b} אהלים).

[1] Zu Sanhedrin-Makkoth wurde die klassische Archäologie nur selten zu Rate gezogen. Vgl. S. 22^{5}, 23^{11}, 27^{30}, 29^{47}, 55^{19}, 56^{26}.

[2] Ich habe nur einige geringfügige Einzelheiten beanstanden können.

[3] Für die Todesstrafen hätte Büchler, Die Todesstrafen der Bibel und der jüdisch-nachbiblischen Zeit, *MGWJ* 1906 S 539—562, 644—706, benützt werden

verzeichnet die in diesen Traktaten zu Wort kommenden Lehrer, wobei er jedesmal auf seine Einleitung in den Talmud verweist, wo die näheren Daten zu finden sind. Ein Vokabular, das zwischen Text und Übersetzung seinen Platz erhielt, verzeichnet und erklärt die in den betreffenden Traktaten vorkommenden nachbiblischen Wortbildungen.

In bezug auf die vierte der hier genannten Arbeiten STRACKS muß neben den schon erwähnten Vorzügen noch die von jeder polemischen und apologetischen Tendenz freie strenge Wissenschaftlichkeit, mit der ein aufrichtiger protestantischer Theologe das Thema ‚Jesus in den jüdischen Quellen' behandelt, besonders anerkannt und hervorgehoben werden.

Neben Travers HERFORDS ‚Christianity in Talmud and Midrash' ist H. LAIBLES ‚Jesus Christus im Talmud' das ausführlichste Werk über dieses Thema. Da dieses Buch vergriffen ist und einer Neubearbeitung desselben viele Hindernisse entgegenstanden, entschloß sich STRACK zu seiner vorliegenden Arbeit. Über das Neue, welches STRACK bietet, berichtet er selbst: ‚Meine jetzt vorliegende Arbeit gibt einerseits weniger. Ich habe hauptsächlich die Überlieferung zu Worte kommen lassen, längere Erörterungen über Bedeutung, bezw. Bedeutungslosigkeit des Überlieferten vermieden . . . Andererseits erheblich mehr. Erstens sind außer einigen auf Jesum bezüglichen Stellen die, gleichviel aus welchem Grunde, wichtig erscheinenden älteren Erwähnungen der Minim neu aufgenommen. Zweitens ist mehr für Genauigkeit des Wortlautes der mitgeteilten Texte geschehen (durch Vergleichung alter Drucke und einiger Handschriften). Drittens habe ich . . . den Versuch gemacht, die durch griechische und lateinische Kirchenlehrer auf uns gekommenen jüdischen Äußerungen über Jesum zu sammeln.'

Bezüglich des Materials wäre es richtiger gewesen, die Stellen, deren Nichtbeziehung auf Jesum feststeht, überhaupt nicht aufzu-

---

müssen. Diese Arbeit auch Einleitung in den Talmud S. 129 d zu ergänzen. Für Sanhedrin-Makkoth auch APTOWITZER, Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechts, *MGWJ* 1908.

nehmen, anstatt sie vollständig abzudrucken und bei jeder Stelle bemerken zu müssen, daß sie nicht hieher gehört. Auch die Mischnah Synhedrin x, 2 gehört sicherlich nicht in diesen Zusammenhang. Bileam ist der heidnische Prophet dieses Namens.[1]

Die Texte sind auch hier sorgfältig ediert und mit kritischem Apparat versehen. Die Übersetzung ist von ausführlichen Erläuterungen begleitet. Daß ein ausführliches Literaturverzeichnis nicht fehlt, ist bei der Sorgfalt des Verfassers selbstverständlich.

Wir scheiden von diesen Arbeiten mit dem Wunsche und der Hoffnung, bald über ähnliche Arbeiten des verehrten Verfassers berichten zu können.

V. Aptowitzer.

Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia by Enno Littmann. Volume i. Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigrē Tribes: Tigrē Text. Volume ii. English Translation. E. J. Brill. Leyden 1910.

Durch die Munifizenz des Kurators der Princeton-University, Mr. Robert Garrett in Baltimore, wurde es Enno Littmann im Herbst und Winter 1905—1606, als er noch jenseits des großen Wassers wirkte, ermöglicht, eine Expedition nach Abessinien zu unternehmen. Der vorläufige Bericht über ihre Ergebnisse erschien in *ZA* xx. 151 bis 182; in zwei stattlichen Bänden liegt hier die erste ausführliche Veröffentlichung eines Teiles des reichlich zustande gebrachten wissenschaftlichen Materials vor.

Daß diese Texte inhaltlich so reich und bedeutend sind, müssen wir außer Littmann seinem Freunde Pastor R. Sundström in Gheleb und einem jungen Eingeborenen Naffaʿ wad ʿEtmān danken, der die zwei letzten Jahre seines kurzen Lebens in Straßburg verbrachte. Er hat nach dem Zeugnisse des Herausgebers (i. Preface xiii) um die Sammlung und Erklärung des großen

[1] Vgl. Herford S. 69 und Bacher. *The Jewish Quarterly Review* xvii S 177.

287 Druckseiten füllenden Sprachstoffes sich die größten Verdienste erworben, sowohl während Littmanns Aufenthalt in Abessinien, als auch später, da in Straßburg das Material ergänzt, gesichtet und für die Veröffentlichung vorbereitet wurde. Auf der Heimreise verschwand Naffaʿ in der Nacht vom 16. April 1909 auf bisher unaufgeklärte Weise an Bord des Schiffes, das ihn von Neapel nach Catania bringen sollte. In der Vorrede zum i. Bande hat Littmann dem jungen Manne, der gewiß berufen war, der Wissenschaft noch größere Dienste zu leisten, ein rührendes Denkmal der Freundschaft und dankbaren Anerkennung gesetzt. Seinem Andenken ist auch der i. Band gewidmet.

Die Texte sind in äthiopischen Lettern gedruckt; zur Bezeichnung der Geminaten wurde das arabische *Tešdîd*-Zeichen verwendet. Littmann stellt die Publikation einer Umschrift in Aussicht, die erst ein getreues Abbild der phonetischen Verhältnisse im Tigrē uns verschaffen wird.

Inhaltlich sind die Märchen, Erzählungen, Sittenschilderungen usf. für Folklore und Literaturgeschichte von unschätzbarem Werte. Auch im Tigrē spielt die Tierfabel eine große Rolle; Littmann hat (Preface ii, pag. xi—xiii) diese Literaturgattung, soweit seine Texte in Betracht kommen, treffend charakterisiert und auch die nötigen Hinweise auf Parallelen gegeben, die wir auf vulgärarabischem Sprachgebiete zu den Schwänken des Abū Nuwâs finden. Es ist interessant zu beobachten, wie auch in Abyssinien die *Abū Nuwâs*-Geschichten gedeihen und inhaltlich verwandt sind mit den Fabeln von Reineke Fuchs:[1] der Landesfauna entsprechend, tritt hier an seine Stelle der Schakal. Für die vergleichende semitische Mythologie sind uns in den Erzählungen von den Sternen (Nr. 43 ff.) neue Werte gewonnen worden. Littmann selbst hat im *Archiv für Religionswissenschaft* xi. 298 ff. darüber ausführlich gehandelt.

---

[1] In Nr. xi meiner Ḏfârtexte (*Südarab. Expedition* Bd. viii) sind Motive dieser Tierfabel und der *Abū Nuwâs*-Schwänke in Eines verquickt. Die Erzählung beginnt mit هذا ثعلب يا نواس als Tierfabel. Es scheint, daß der Fuchs (§ 14, S. 44 a. a. O.) als Mensch aus dem After der Eselstute kriecht.

Vom Leben und Treiben der Tigrēstämme geben uns die Sittenschilderungen ein anschauliches, unverfälschtes Bild; vgl. die Nummern 82—85; dann Nr. 104: The Taboos or Forbidden Food of the Tigrē People. —

Besondere Schwierigkeiten bereitete dem Herausgeber die Sammlung der *sarūr* ‚Trauerlieder', weil die Totenklage in Abessinien wie anderswo nur von den Frauen ausgeübt wird. Um so dankbarer nehmen wir die gegebenen Proben (im hebräischen *qīnā* Metrum; Nr. 110, pag. 271—306) entgegen, die auch ästhetisch mehr befriedigen als etwa die Märchen und Erzählungen. — Den Schluß der Texte bildet eine auch sprachwissenschaftlich interessante Liste der Stämme, welche Tigrē sprechen.

Wohl die schwierigste und mühsamste Arbeit muß die Sammlung, Erklärung und Ordnung der Eigennamen gewesen sein. Aber gerade dieser *improbus labor* wird alle Semitisten Littmann zu Dank verpflichten. Mir wenigstens hat die Partie des 2. Bandes pag. 152—193, wo die männlichen und weiblichen Eigennamen erklärt und nach ihrer Bedeutung gruppiert werden, unersetzliche Dienste geleistet, als ich in einem Exkurse zum 2. Bande der Ḏfâr-publikation die meinen Texten entnommenen Nomina propria bestimmen wollte. Auch hier wie anderswo gehen die semitischen Völker dieselben Wege. Statt vieler will ich nur auf zwei Parallelen hinweisen: bei Littmann: Names referring to qualities in general etc. II. pag. 169, Nr. 378: *šarēmāy* ‚slit-lipped' = *msénn eš-širám* in *Südarab. Exped.* VIII. pag. 126, 14. 21 (ebda Note *d*); ferner Littmann, a. a. O., pag. 187, Nr. 916: *settōm* ‚their lady' (from the Arabic *sitt*) ähnlich dem Namen *Südarab. Exped.* a. a. O., pag. 122, 18. 123, 3: *sítt el-bnât*; vgl. أُمّ البَنِين[1] und سِتّهم, bezw. سِتّ الدّار bei Nallino, *Epigrafi sepolcrali, Miscellanea di Archeologia ecc. al Prof.* A. Salinas (Palermo, 1906), p. 252f.

In einem III. und IV. Bande, die bald erscheinen sollen, wird uns Littmann 715 Tigrēlieder (nahe an 14000 Verse!) mit Über-

[1] Th. Nöldeke, *Beiträge zur sem. Sprachw.* 92 f. — Vgl. auch [illegible]) bei Hommel im *Florilegium* Melchior de Vogüé. (D. H. Müller.)

setzung und deutschem Kommentar vorlegen. Nach den vorläufigen Mitteilungen zu urteilen, die LITTMANN (II. Preface, XIII f.) von dem Inhalt und den literarischen Qualitäten dieser Gedichte macht, haben wir daraus einen außerordentlichen Gewinn für die vergleichende Literaturgeschichte zu erwarten. Vielleicht wird manche Eigenart der altarabischen Qaṣîdendichtung von da her neues Licht erhalten. Den Schluß der groß angelegten Arbeit soll ein Tigrē-Wörterbuch und eine Tigrē-Grammatik bilden. Dann wird LITTMANN das Ziel erreicht haben, das er als junger Student sich gesteckt hat; ja weit mehr: Sprache, Sitten und Literatur der Tigrēstämme werden in einem Standard work erschlossen und für die Wissenschaft gewonnen sein. Besonders nach dem Erscheinen der Grammatik wird es an der Zeit sein, von den sprachwissenschaftlichen Werten des Tigrē zu reden; für die Erklärung der Nominalbildung, der Nominal- und Verbalflexion in den semitischen Sprachen und neueren Dialekten scheint mir das Tigrē viel Anhaltspunkte zu geben. Dafür, daß diese reiche Ernte auch sorgsam wird eingebracht werden, bürgen die bisher vorliegenden zwei Bände und der Name ihres Verfassers.

Die 25 dem II. Bande nach Photographien beigegebenen Abbildungen sind ein trefflicher sachlicher Kommentar. Das Einlesen in die Texte wäre aber auch durch gegenüberstehenden Druck der Übersetzung wesentlich gefördert worden.

Außer dem Bearbeiter, Naffa' 'Etmān und Pastor SUNDSTRÖM gebührt der Dank der Wissenschaft auch Mr. GARRETT, der die abessinische Expedition und die Veröffentlichung ihrer Ergebnisse ermöglichte. Ihm hat LITTMANN den II. Band des Werkes gewidmet.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

W. CALAND, *Das Vaitānasūtra des Atharvaveda*, übersetzt. *Verhandelingen der K. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.* Afdeeling Letterkunde. N. R. Deel XI. No. 2. Amsterdam, JOHANNES MÜLLER, 1910.

Das Vaitānasūtra ist im Jahre 1878 von R. Garbe herausgegeben und übersetzt worden. Garbe ging in seiner Übersetzung von der Ansicht aus, daß dieses Werk ein Śrautasūtra wie jedes andere sei, d. h. daß es eine selbständige Darstellung des Śrautarituals für den Atharvavedin enthalte, ähnlich wie die Śrautasūtras des Ṛgveda und des Yajurveda solche für den Ṛgvedin und den Yajurvedin bieten. Nun hat aber W. Caland schon im Jahre 1900 in dieser *Zeitschrift* (xiv, S. 115 ff.) nachgewiesen, daß das Vaitānasūtra nicht eine selbständige Darstellung des Śrautarituals für den Atharvavedin geben wolle, sondern daß es ‚den Leitfaden bildet für den Brahman und dessen Gehilfen: Āgnīdhra, Potar, Brāhmaṇācchaṃsin und für den Yajamāna, falls dieser sich zum Atharvaveda bekennt, d. h. falls er durch die Sakramente des Atharvanrituals, so wie dieselben im Kauśikasūtra beschrieben sind, geweiht worden ist' (a. a. O., S. 118). Bei dieser Auffassung fügt sich die im Vaitānasūtra gegebene Darstellung der Kulthandlungen ungezwungen in das Ritual, wie wir es nach den anderen Śrautasūtras kennen, ein, während sie nach der Übersetzung Garbes mit dem aus anderen Quellen bekannten Ritual in Widerspruch zu stehen schien. Wer mit dem Sūtrastil nur einigermaßen vertraut ist, weiß, wie grundverschieden die Erklärung und Übersetzung eines Sūtra sein muß, je nachdem man von der einen oder der anderen Auffassung ausgeht. Nimmt man noch hinzu, daß sowohl unsere Kenntnis des vedischen Opferrituals und der indischen Ritualliteratur, als auch die der Atharvanliteratur seit dem Jahre 1878 — nicht zum wenigsten durch die Arbeiten Calands selbst — erhebliche Bereicherung erfahren hat, so wird man es begreiflich finden, daß Garbes Übersetzung des Vaitānasūtra heute veraltet und eine neue Übersetzung des Werkes notwendig geworden ist, ohne daß sich daraus irgendein Vorwurf für den ersten Übersetzer ableiten ließe. Sind ja die Schwierigkeiten der Erklärung gerade bei diesem Sūtra um so größer, als wir keinen Kommentar dazu besitzen. Daß aber zur Überwindung dieser Schwierigkeiten niemand geeigneter war als Caland, der heute unbestritten der beste Kenner des altindischen Opferrituals ist, bedarf wohl kaum erst einer Er-

wähnung. Daher ist diese neue Übersetzung als ein Beitrag zum Verständnis des vedischen Rituals dankbar zu begrüßen. Außerdem ist aber die Arbeit auch von Wichtigkeit für die Beantwortung zweier die Atharvavedaliteratur betreffender Fragen. BLOOMFIELD hat bekanntlich erklärt, daß beim Atharvaveda nicht wie bei den anderen Vedas das Sūtra dem Brāhmaṇa zeitlich nachfolge, sondern daß das Gopathabrāhmaṇa jünger als das Vaitānasūtra und von diesem abhängig sei. CALAND behauptete dagegen schon früher, daß das Gopathabrāhmaṇa zwar kein sehr altes Werk, aber immerhin älter als das Vaitānasūtra ist. Die jetzt vorliegende berichtigte Übersetzung des letzteren macht erst eine Entscheidung dieser Frage möglich und CALAND führt in der Einleitung (S. IV f.) gute Gründe für seine Auffassung an. Allerdings gibt er zu, daß noch nicht alles aufgeklärt ist, da uns noch eine kritische Ausgabe des Gopathabrāhmaṇa fehlt. Eine zweite Frage bezieht sich auf das XX. Buch der Atharvavedasaṃhitā. Dieses enthält, wie längst bekannt ist, die Strophen und Lieder des Ṛgveda, die die Gehilfen des Brahman, namentlich der Brāhmaṇācchaṃsin, bei den Somaopfern zu rezitieren haben. Aber erst jetzt läßt sich das Verhältnis zwischen dem im Vaitānasūtra dargestellten Ritual und dem XX. Buche der Atharvavedasaṃhitā einigermaßen genau bestimmen, wie CALAND in der Einleitung (S. V ff.) zeigt. Ein wertvoller Anhang (S. 125—135) gibt eine tabellarische Übersicht über die Verwendung der Lieder und einzelnen Strophen des XX. Buches der Atharvavedasaṃhitā nach dem Vaitānasūtra nebst Verweisen auf die Parallelstellen in den Saṃhitās des Ṛgveda und des Sāmaveda.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mitteilungen.

tantra ‚Klugheitsfall'. — Die in dieser *Ztsch.* xx, 81 und 306 begründete und in der Einleitung zur Übersetzung des Tantrākhyāyika Kap. I, § 4, 2 wiederholte Erklärung von *tantra* ist bei Thomas, Speyer und Winternitz auf Widerspruch gestoßen. Speyer sagt in den *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Ned.-Indië*, 7[e] Volgr. IX, S. 523: ‚Evenmin begrijp ik, waarom H. het woord tantra op zoo zonderlinge wijze door „Klugheitsfall" vertaalt' usw. Ihm sind also wohl die oben angegebenen Stellen entgangen. Er wie Thomas, *JRAS* 1907, S. 732 und Winternitz oben, S. 49 ff. wollen *tantra* so erklären, wie ich das früher selbst getan habe (*Abh. K. S. Ges. d. W.*, Band XXII, No. V, S. XXVII f.). Neuerdings stimmt Thomas mir auf Grund der Bedeutungen, welche *tantra* in dem inzwischen erschienenen Kauṭilīya-śāstra hat, in der Sache zu und nimmt nur an dem Worte ‚Klugheitsfall' Anstoß. Er sagt: ‚Accordingly we may understand *tantra* to denote either the science or the art of government.' Daß aber *tantra* ebenso wie das Synonymon *nīti* eben nicht nur politische Bedeutung hat, zeigt — abgesehen von den meisten Schalterzählungen — deutlich das fünfte *tantra*. Und da das Tantrākhyāyika nicht die gesamte *nīti*, sondern eben nur einzelne Fälle derselben behandelt — etwa wie ein Rechtslehrer über ‚ausgewählte Rechtsfälle' liest oder Übungen abhält — so kann ich vorläufig keine dem Sinne von *tantra* näherkommende Übersetzung finden als ‚Klugheitsfall'. Für Mitteilung einer besseren Übersetzung wäre ich dankbar. Meine frühere, jetzt wieder von Winternitz vertretene Über-

setzung kann nicht erklären, weshalb B. ZIEGENBALG die tamulische Fassung des Pañcatantra als ,fünf listige Historien von klugen Tieren' zitiert und weshalb DUBOIS das Wort Pañcatantra einfach mit les cinq Ruses übersetzt. J. J. MEYER schrieb mir am 26. Juni 1910: ,Pañcatantra wird in Südindien, wie es scheint, allgemein übersetzt: The Five Tricks. Als ich vor vielen Jahren das P. zum ersten Male las, kam ein Mann dazu, der längere Jahre Missionar in Südindien gewesen ist, und als ich ihm auf seine Frage erklärte, ich läse das P., sagte er: „Ah, die fünf Tricks!" Er kann nicht Sanskrit, sondern nur Tamil.' Wenn WINTERNITZ oben, S. 49 sagt: ,Es nimmt sich sonderbar aus, wenn „Verlust des Erlangten" und „Unbedachtes Handeln" als „Klugheitsfälle" bezeichnet werden', so ist auch dieser Einwand leicht zu entkräften. Der Verf. hat die ,Klugheit' eben teils unmittelbar gelehrt, indem er angab, wie man handeln soll, und teils mittelbar, indem er an warnenden Beispielen zeigte, wie man nicht handeln soll. Ein mit dem Tantrākhyāyika etwa gleichaltriges *nīti*-Werk, welches anscheinend gleichfalls aus fünf Büchern bestand, wählte mit Ausnahme einer einzigen Erzählung durchgehends den letzteren Weg. Es ist uns in zwei Rezensionen erhalten: bei Sōmadeva, wo die einzelnen Bücher zwischen die einzelnen tantra des Pañcatantra eingefügt sind (Kṣemendra hat nur das erste Buch bewahrt), und in der die nīti-Stoffe zu moralischen Zwecken verwendenden, ziemlich verballhornten Fassung des Buddhisten *Saṃghasena,* welche im Jahre 492 n. Chr. unter dem Titel Po Yu King ins Chinesische übersetzt wurde.[1] Ich darf hier wohl auf meine in den *B. K. S. G. W.* erscheinende Abhandlung ,Über ein altindisches Narrenbuch' verweisen.

JOHANNES HERTEL.

---

[1] E. CHAVANNES, *Cinq cents Contes et Apologues,* tome II, S. 147 ff.

Ergänzungen und Bemerkungen zu S^a, S^b, S^b_1 und S^c.

Von

Dr. Viktor Christian.

Die Syllabartexte S^a, S^b, S^b_1 und S^c wurden zuletzt von THOMPSON in *CT.* XI.[1] veröffentlicht und in *CT.* XII. pl. 32 durch neu gefundene Fragmente ergänzt. Diese Neuausgabe[2] wurde nach ihrem Erscheinen von F. THUREAU-DANGIN in *ZA.* XV. 399 ff.[3] einer teilweisen, kurzen Kritik unterzogen. In letzter Zeit hat auch MEISSNER in *MVAG.* XV. 5[4] diese Texte besprochen und zum Teil ergänzt. Daß aber das bisher vorliegende Material eine noch größere Ausbeute für unsere Syllabarkenntnisse bietet, das zu zeigen, soll Aufgabe der folgenden textkritischen Studie sein.

S^a.

Col. I. 15:[5] Nach *CT.* XI. 11, 45410 ist *da-al* als Lautwertvariante zu vermerken.

---

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets etc. in the British Museum*, part. XI.

[2] Für eine frühere Ausgabe dieser Texte vgl. R(AWLINSON) I ff., ferner DELITZSCH, *Assyrische Lesestücke*, Auflage 2 ff. (= *AL* [2. 3 4]).

[3] *Zeitschrift für Assyriologie etc.*, Bd. XV. 399: L'ordre des signes dans S^b. Note additionelle. Der Aufsatz selbst (L'ordre des signes dans S^b, *ZA.* XV. 162 ff.) behandelt nicht nur die Ordnung der Zeichen in S^b, sondern auch die Reihenfolge der Syllabare S^a, S^b und S^b_1 untereinander

[4] *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Bd. XV. 5. (*Assyriologische Studien* v. 28 ff.: Bemerkungen zu *CT.* XI.)

[5] Die Kolumnen- und Zeilenangabe bezieht sich auf die betreffenden Bezeichnungen in *CT.* XI. 1—5.

57, 58: Diese beiden Zeilen sind zu streichen; auf Z. 56 folgt nach *CT.* XI. 11, 46496 und *CT.* XII. 32, 93072 unmittelbar Z. 59.

60: Ergänze den Namen nach 46496 zu *ma*-[*mu-ú*].

61: Der Name des Zeichens *MU* lautet sonst stets *muḫaldimmu*, das wahrscheinlich auf einen Lautwert *muḫaldim* zurückgeht (vgl. *CT.* XII. 30, 34950. 19*b*: *m*[*u-ḫal-di*]*m*? = *M*[*U*]). Die Namensreste *ú*-[. . .], welche wir *CT.* XI. 13. 46311. 4 lesen, lassen sich weder mit einem Lautwerte des Zeichens *MU* in Beziehung setzen, noch mit einem semitischen Sinnwerte unseres Zeichens, der ja auch als Name verwendet werden könnte.[1] Es drängt sich daher die Vermutung auf, daß auch auf 46311 als Name *muḫaldimmu* stand, das entweder durch einen Irrtum der Kopie oder des Tafelschreibers entstellt wurde.

62 ff.: Hieher sind vielleicht *CT.* XI. 5, 41512. Vs. II. 1—3 zu stellen (**ta**(?)[-*aḫ*], *i*-[*zu*], *g*[*i*(?)-*iš*]).

66: *AL*[4] ergänzt [*ma*(?)]-*a*; nach unserer Stelle scheint diese Möglichkeit ausgeschlossen zu sein. Aber auch die verlockende Ergänzung zu [*g*]*a-a* ist unmöglich, da der Lautwert für ein Zeichen in S[a] nur dann wiederholt werden kann, wenn der Name wechselt. Auch ist beachtenswert, daß *CT.* XI. 13, 46311 unser Zeichen in drei Zeilen erledigt. Daraus schließe ich, daß Z. 66, eine Kopie von *CT.* XI. 6, K 4118 + 14356. Vs. I. 4, zu streichen ist. Die Reste auf K 4118 usw. werden wahrscheinlich wirklich wie in der vorangehenden Zeile zu [*g*]*a-a* zu ergänzen sein; doch haben wir diese Wiederholung des Lautwertes jedenfalls als Irrtum des Schreibers zu betrachten.[2] Eine ganz ähnliche Erscheinung ist wohl auch *CT.* XI. 7. K. 7622. Rs. Z. 24 (die Rückseite unserer Tafel!), wo für das

[1] Die folgende Zeile, I. 62 lautet: *ta-aḫ* = *TAḪ* = *dt. mi*[*n-na-bi*]. Da die Namen, welche ein Zeichen als von einem anderen abgeleitet erweisen, dem Namen des Grundzeichens stets einen Lautwert desselben zugrunde legen (Ausnahme (?): S[a] I. 54: = *dt. gunû*, d. i. *ḳanûgunû*?), so dürfen wir auch in unserem Falle mit größter Wahrscheinlichkeit *dt.* = *ú*[. . .] = Lautwert annehmen.

[2] Auch an einer anderen Stelle dieser Tafel (s. Col. III. 63) müssen wir zu dem Schlusse kommen, daß ein Irrtum des Schreibers vorliegt.

Zeichen *GUD* scheinbar hintereinander der Lautwert [*g*]*u-ú* gegeben wird.

II, 10: Vor *gunû* fiel wohl irrtümlich das dt.-Zeichen aus; beachte die Varianten.

20: Die Lautwertreste in *CT.* XI. 11, 46305 stimmen mit der Haupttafel nicht überein; stand hier wirklich etwas anderes oder ist es nur ein Fehler der Kopie?

31: Das Duplikat *CT.* XI. 11, 40487 hat an dieser Stelle einen anderen Lautwert, der auf . . . *ra* endigte; ist *SAJ.* 3077 zu vergleichen und zu [*gi-*]*ra* zu ergänzen?

38: *CT.* XI. 5. 46483 bietet hier einen anderen Lautwert für *KA* als die Haupttafel; ist er vielleicht [*du*]-*ug* zu lesen?

48: Mit dem Namen *aragub šepašû*, den MEISSNER a. a. O., S. 29 für unser Zeichen nach 81—4—28, Rs. (*JRAS*[1] 1905) angibt, ist gar nichts anzufangen. Schon der Herausgeber dieses Textes, PINCHES, bemerkt *JRAS* 1905, S. 828: In l. 32 it is possible that my copy is incorrect in the name of the group, which, I suspect, should be tukul aragub (*i. e. še-šik-ku*) followed by . . . Ich glaube, daß in PINCHES Kopie nur das Trennungszeichen zwischen *PA* und *ŠÚ* fehlt, so daß wir den Namen in 81—4—28 *aragub še-sig* (*sig* = *PA*) zu lesen haben, während er in S^a *aragub šes-sig* lautet. Daß unser Zeichen nicht aus *DU* mit eingeschriebenem *ŠE* besteht, wie BRÜNNOW, *list.*, S. 572[2] annimmt, geht nebst anderen Gründen auch aus der archaischen Form unseres Zeichens hervor (THUREAU-DANGIN, *REC.* 305[3]): vielmehr erkennen wir aus ihr, daß es sich hier lediglich um das mit dem ‚Öffnungsmotiv' (zu dieser Bezeichnung s. DELITZSCH, *Entst. d. ält. Schrifts.*, S. 120) versehene *DU*-Zeichen handelt.[4]

---

[1] *Journal of the royal asiat. society.*

[2] BR(ÜNNOW), *A classified list etc.*

[3] F. THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'origine de l'écriture cunéiforme.*

[4] Ein anderes *šessig*-Zeichen lesen wir *CT.* XI. 39, K. 4151 Rs., wo die Namensreste des Zeichens als *dt.* (= *bartin*) *ur*[-*gunu*] *še-is-*[*sig*] zu ergänzen sind. Lehrreich in der Art seiner Schreibung ist *urgunu šessig* in S^b I. 9 bei WEISSBACH, *Babyl. Misz.* 27. Ist *REC.* 261 mit *bartin urgunu šessig* gleichzusetzen?

67: Ergänze den Namen wohl zu *d*[*a-d*]*u-ú*; vgl. den anderwärts gebrauchten Namen *daddû* (in *dumu daddû*, Br. 4124).

III. 13: Der Name *gi-ik-ki* (*CT.* XI. 12. 46302 l.) ist jedenfalls als babylonische Variante zu *gikku* (für *giggu*) zu verstehen.

15: Ergänze den Lautwert zu [*gi-*]*ki*(?); mit Rücksicht auf den Namen würde man eher [*gi-i*]*g* erwarten.

19: Das erklärte Zeichen kann nach der festgestellten Zeichenfolge (THUREAU-DANGIN, *ZA*. XV) nur *DUGUD* oder *DIN* gewesen sein; ich glaube eher das letztere; s. das folgende.

20: Den Lautwert ergänze wohl zu *di-i*[*n*]; in der Namensspalte stand auf *CT.* XI. 26, K. 7622. Vs. 5 vermutlich ein *dt.*-Zeichen; dann haben wir auch für die vorhergehende Zeile 19 *DIN* als erklärtes Ideogramm anzunehmen.

21: Das erklärte Zeichen war nach THUREAU-DANGIN a. a. O. ; der Lautwert ist also zu [*geš*]-*din* zu ergänzen. Mit dem dt.-Zeichen in der Namensspalte ist kein Name zu gewinnen, besonders wenn wir K. 7622, Vs. beachten, woher ja unsere Zeile genommen ist. Und da es sich hier wieder um die schon oben als unzuverlässig erkannte Tafel K. 7622 handelt, so glaube ich, daß der Schreiber für den richtigen Namen unseres Zeichens, wie in der vorangehenden Zeile, so auch hier, allerdings irrtümlich, ein *dt.*-Zeichen setzte.

22: Die unsicheren Namensreste sind wohl in **a**-(!)**ma**-(!)-*a*-[*ru*] zu verbessern; vgl. = *amar* [*minnabi*] *CT.* XI. 34, S. 32.

23: Der Lautwert ist wohl nach dem Namen zu [*a-ma-a*]*r* zu ergänzen; vgl. Br. 9065.

14: Das erklärte Zeichen war nicht, wie MEISSNER a. a. O. vermutet, , sondern muß sein (THUREAU-DANGIN a. a. O.); die ganz unsicheren Zeichenreste in der Namensspalte werden vielleicht zu lesen sein, vgl. 81—4—28, Vs. 21 (*JRAS*, 1905.)

25: Lies den Namen des Zeichens **ḫu-du**(!)-*u*[*š*(?)-*šu*] (vgl. HROZNÝ, *WZKM* 20).

28: Der Name lautete *i*-[*bu*] oder *ib*-[*bu*] (vgl. Hrozný, a. a. O.).[1]

30, 31: Das Ideogramm ist in beiden Zeilen dasselbe, wie der gleiche Lautwert beweist. Der Name der Z. 30 war sumerisch, der der Z. 31 semitisch (*arkatu*). Z. 30 fehlt in K. 7622, Vs.

52—56: K. 7622 Rs. (*CT.* xi. 7) zieht die fünf Zeilen der Haupttafel in drei zusammen; für *me-e* liest 41216 (*CT.* xi. 11) *mi-il*(?), für *gi-el-tan giš*(?)-*dam*(?).

57—59: In der Namensspalte sind *dt.*-Zeichen einzusetzen; K. 7622 Rs. zog eben die drei Zeilen der Haupttafel in zwei zusammen und setzte deswegen den Lautwert *ga-ag* in die Namensspalte; was Thompson in Z. 59 gibt, gehört richtig als Name des Zeichens *JR* (*gaḳḳugunû*) in die Z. 60.

60: K. 7622 Rs. las als Lautwert jedenfalls *i*[*r*].

63—65: In der Namensspalte von 64, 65 sind natürlich wieder *dt.*-Zeichen einzusetzen (s. Z. 58, 59); *si-ir*, das Thompson nach K. 7622 Rs. in Z. 64 rechts einsetzt, ist Lautwertvariante zu Z. 65 *si-im* (s. *AL*[4] iii. 68). Der Name *sa-ra-ru-u*, den *CT.* xi. 7, K. 7622 Rs. nur mehr unvollständig gibt, den aber die früheren Ausgaben dieses Textes (R. ii. 4., *AL*[3. 4]) noch vollständig lesen, beruht vermutlich auf einem Irrtum des Schreibers; die anderen S^a-Fragmente lesen als Namen *sa-al-gu-uṭ-ṭu* (*CT.* xi. 11, 41216; 12, 40801) oder *sa-al-gu-ud-da* (*CT.* xi, 13, 46287). Auch sonst begegnet uns nur dieser Name für unser Zeichen; *sararû* steht somit ganz vereinzelt da, außerdem sehe ich keinerlei Möglichkeit, diese Form aus einem Lautwerte abzuleiten. Wir werden daher wohl das Richtige treffen, wenn wir annehmen, daß der Schreiber von K. 7622 auch hier *salguṭṭu* beabsichtigte. Er begann mit *sa-*, versah sich aber beim Weiterschreiben, indem er mit dem Namen der Z. 61 *ra-ru-u* statt richtigem *-al-gu-uṭ-ṭu* fortsetzte. Wir hatten schon oben (i. 66. iii. 21) Ursache, Zweifel an der Zuverlässigkeit von K. 7622 und dem dazu

[1] Die Zuweisung von *CT.* xi. 12. 46506 zu S^a ist wohl sicher (Hrozný a. a. O.); wohin gehört dann aber der Namensrest . . . *nu*? Ist dafür nicht . . *bu* zu lesen und Col. ii 58 zu vergleichen?

gehörigen K. 4118 + 14356 zu hegen; an unserer Stelle mag noch als Fehlerquelle hinzukommen, daß K. 7622 die Lautwerte der erklärten Zeichen auf weniger Zeilen zusammendrängt, als sie in der Haupttafel einnehmen. Es handelte sich also nicht um bloßes Kopieren, sondern die Abschrift weist eine selbständige Anordnung auf; da war eben ein Irrtum noch leichter möglich.

68. 69: Beide Zeilen scheinen auf K. 7622 Rs. zu fehlen.

70: Neben *gi-i-du* ist als Name nach K. 7622 Rs. auch *gi-i-t*[*u*] nicht ausgeschlossen (so *AL*^{4} III. 70); vgl. S^c (*CT.* XI. 29. *D. T.* 40. II. 41), wo unser Zeichen den Namen *sagitu* führt.

71: Ist der Lautwert vielleicht [*z*]*i*(?)-*i*[*m*(?)] zu lesen? K. 7622 Rs. vertauscht die Reihenfolge der Z. 71 und 72.

IV. 2, 3: Für K. 7622 Rs. vgl. I. 66.

5—8: Die Lesung *pi-rig zâ* (bezw. *uta*) *igub* für *pi-il* . . . wird durch *CT.* XII. 8. 92692. II. (*UG* = *dt.* [d. i. *pirikku*] *utta igub*) gefordert; auch Z. 12 wird als Lautwert richtiger *pi-rig* zu lesen sein, obzwar THOMPSON in allen Duplikaten *pi-il* gibt. Die Lautwerte sind wohl *a-za*, *a*-[*az*], *ú*-[*ku*], *ú*-[*uk*] gewesen. Die anderen Fragmente geben für jedes Zeichen nur einen Lautwert.

9—15: Die Anordnung THOMPSONS ist hier unrichtig; Z. 9, 13, 14 sind zu streichen, so daß das Zeichen *GIR* in vier Zeilen behandelt wurde, wie ja auch *CT.* XI. 10, 45396 Rs.; 11, 41216, 13, 46287 (rechts) unwiderleglich beweisen. (So richtig auch *AL*^{4} IV. 9—12.) Der Kopf eines schrägen Keiles, der nach *CT.* XI, col. IV zu Beginn der Z. 9 der Haupttafel steht, den aber *AL*^{4} IV. 9 und *R* II. 3 als Winkelhaken lesen, wird wohl identisch sein mit dem ersten Horizontalkeil des Zeichens 𒄊. Wir haben daher ab Z. 9 als Lautwerte des Zeichens *GIR* zu lesen: *an-šu*, *ḫu-uš*, *pi-rig*, *gi-ir* (Var. *-ru*). Das Duplikat *CT.* XI. 6. K. 14049 (rechts)[1] bot dafür [ ], *ḫu*-[*uš*], *la*-[illegible][ ], *gi-ir*.

16: Die unsicheren Namensspuren auf 41216 (*CT.* XI. 11) werden wohl auch 𒀀 𒀠[𒅋 . . .], d. i. *a-l*[*i-im-mu*] zu lesen sein.

[1] Ist K. 14049 vielleicht ein Stück der Haupttafel, das nach oben hin an Z. 9, nach unten hin aber an Z. 21 (richtig 18) anschließt?

26: *CT.* xi, 13, 46287 liest als Lautwert *da-**aš**!*

34: Thompson liest nach den verschiedenen Stellen auf 45396 (Vs. und Rs.) (*CT.* xi. 10) ohne Fragezeichen als Namen unseres Zeichens *ša ḳu(m)ma um igub.* Ich kenne aber keinen anderen derartig gebildeten Namen; regelrecht gebaut, kann er nur *ša ḳumma-**ku** . . . igub* lauten. Das dem *KUM* eingeschriebene Zeichen ist *ŠE*, dessen Äquivalent sonst in zusammengesetzten Namen *šea* ist (z. B. *BIR = ša dugaku šea igub* u. ä.). Hier aber würde ihm *um* entsprechen. *ŠE* führt zwar in Col. vi. 9 den Namen *ú-um*, beachte aber, daß das von Zimmern. *ZA.* iv. 394 veröffentlichte Duplikat dafür *še-[um]* bietet! Es wird also auch an den verschiedenen Stellen von 45396 Vs. und Rs. der Name unseres Zeichens vermutlich nicht anders als *ša ḳummaku šea igub* gelautet haben. Vgl. col. vi. 9, Anm.

34: K. 45396 Rs. (Mitte) liest im Namen für *i-zi za-a*; das ist doch wohl in *[i-]za-a* zu verbessern!

47: *CT.* xi. 7. K 4118 + 14356 Rs. 8 sind die Lautwertreste vielleicht *[ma-]a* als Variante zu *mu-u* zu lesen; oder lies *[ga]r*? Einer der beiden Werte scheint jedenfalls auf K. 4118 usw. gefehlt zu haben.

52—55: Zur Ergänzung dieser Lücke, die von Delitzsch. *AL*[4] wohl richtig mit elf Zeilen angesetzt wird, vergleiche Thureau-Dangins eingangs erwähnte Arbeiten und Peiser, *ZA.* i. 95 ff. Zur assyrischen Schreibung des Zeichens ist vielleicht *CT.* v. 7, 81—7—27, 49 + 81—7—27. 50 Vs. zu vergleichen, wo unter den Äquivalenten von neben auch erscheint! Das von Peiser ergänzte (*REC.* 346, Name = *ešgunû*) stimmt ja wohl zu *CT.* v. 14. K. 4372, nicht aber zu *CT.* v. 9. K. 2839 + K. 2840 Rs., dessen Zeichen ich für (*REC.* 93, Name *itugunû*) halte. Und dieses, glaube ich, wird auch wenigstens ursprünglich an unserer Stelle in S^a erörtert worden sein, es mag ja allerdings später durch das Zeichen *ešgunû* verdrängt worden sein, an dessen Stelle es seinerseits wiederum in S^b iii 56 mißbräuchlich getreten ist. Zu dieser Annahme zwingt der Umstand, daß das *ešgunû*-Zeichen vermutlich an anderer Stelle in S^a (v. 5) erörtert wurde.

53: Das erklärte Zeichen ist von hier ab wohl *KIT*, zu dem die Werte *si-i* und *ki-i* eher passen als zu dem unmittelbar vorher zu ergänzenden *UŠ* (Peiser a. a. O.).[1]

58: Delitzschs Anmerkung in *AL*[4] iv. 66 wird auch durch *CT.* v. 11, K. 2835 Rs. bestätigt.

v. 5: Das zu ergänzende Zeichen ist uns in zwei einander unähnlichen Formen erhalten, K. 2839 + K. 2840 als (vgl. Thureau-Dangin a. a. O.) und *CT.* v. 11, K. 2835 Rs. als , ;[2] ich möchte auf Grund des Namens *ú-nu*, der unserem Zeichen nach S[a] zukommt, vermuten, daß wir es mit zu tun haben, zu dem mir die eingangs angegebenen Formen auch am ehesten zu passen scheinen. Zum Namen müßte natürlich S[b] iii. 56 verglichen werden, wo unser Ideogramm den Lautwert *ú-nu* führt, wenn wir sinngemäß statt des dort erklärten unser Zeichen einsetzen.

6—8: Da nach der Zeichenreihenfolge (Thureau-Dangins a. a. O.) *SIS* zu ergänzen ist, so sind die Namensreste [*si*]-*is-su*, [*si-is-*]*su*, [*u-ri-in-*]*nu* zu lesen.

Lücke: In diese Lücke, die nach meiner Berechnung elf Zeilen beträgt, ist *CT.* xi. 6, K. 14049 (links) einzuschieben. Nach Thureau-Dangin a. a. O. folgt auf *SIS* das Zeichen *IB*; da für dieses auch anderwärts der Name *ura*(*š*)*šu* belegt ist, so ergibt sich die Ergänzung der Namensreste in K. 14049 zu [*u-r*]*a-šu*, [*u*]-*ra-šu*, [*ú*]-*ra šu* als selbstverständlich. Es folgt *ŠUM* mit dem Namen [*šú*]-*ri-du*,[3] der uns auch aus S[c] bekannt ist. Die auf K. 14049 sich an-

[1] Daß zwischen *UŠ* und *KIT* kein Zeichen fehlt, erhellt aus K. 2839 + K. 2840, wo die Lücke zwischen und drei Zeichen beträgt, die durch *KIT* und *DAG* in S[a] und K. 2835 (*CT.* v. 11) und durch das von Peiser nach der Verbtafel ergänzte *UŠ* gegeben sind.

[2] Scheil, *Mem. d. l'inst. franç. d'arch. or. du Caire*, tome i, S. 36, Nr. 503 bietet dort, wo wir der Reihenfolge nach unser Zeichen erwarten, ; das könnte auch, wenn wir annehmen, daß unser Zeichen in dieser Liste überhaupt fehlte, verderbtes sein.

[3] Von *šú* ist auf K. 14049 noch der Kopf des Schlußkeiles zu sehen.

schließenden Namensreste sind [. . . *i*]*n*(?)-*nu*, [. . .]-*nu*.[1] Die Ergänzung des dazugehörigen Ideogramms ist sehr schwierig; denn es gibt vor allem zwei Möglichkeiten: entweder sind es die Reste eines zweiten Namens für *ŠUM*, für den sich aber an den Lautwerten dieses Zeichens keine Anhaltspunkte finden lassen (außerdem führt *ŠUM* auch noch den Namen *taḳḳu*, so daß wir für unser Zeichen drei Namen annehmen müßten), oder sie gehören dem folgenden Ideogramm an, was nach dem eben Gesagten auch wahrscheinlicher ist. Welches Ideogramm folgt aber? Nach Thureau-Dangin a. a. O. *SAL*, als dessen Namen anderwärts *sallu* und *munusu* (81—4—28, Vs. 16; Rs. 27. *JRAS*. 1905) belegt sind, und bezüglich dessen Lautwerte, die zu einem auf [. . . *i*]*n*(?)-*nu* endigenden Namen passen könnten, sich dieselben Schwierigkeiten ergeben wie bei *ŠUM*. Die Reihenfolge der Zeichen, *ŠUM*, *SAL*, *NIN*, wie sie Thureau-Dangin a. a. O. gibt, scheint nach dem Fragmente Houghton (*TSBA*, Vol. vi, S. 454[2]) ganz einwandfrei zu sein; anders auf K. 2839 + K. 2840 Rs., wo die Z. 10 und 11 derartig beschädigt sind, daß wir nicht mit Sicherheit behaupten können, das erste Zeichen sei *SAL* und das zweite *NIN*; es kann beidemale *NIN* gewesen sein! Bei Scheil a. a. O. folgt *NIN* unmittelbar auf *ŠUM*. Wir müssen also, glaube ich, mit der Möglichkeit rechnen, daß *NIN* tatsächlich unmittelbar auf *ŠUM* folgte, so daß die Namensreste auf K. 14049 zu [*ni-i*]*n-nu* zu ergänzen wären. Betreffs des Fragmentes Houghton müßten wir dann annehmen, daß es *SAL* wegen des damit zusammengesetzten *NIN* einschob.

9. 10: Ergänze *AG* mit dem Namen *ak-ku-ú* (*CT*. xi. 19. 93030 + *CT*. xii. 31. 35586).

11: Nach der Kopie in AL^4 v. 21 ist der Lautwert des zu ergänzenden Zeichens *AG* + *A* [*mi-i*]*d* zu lesen? Der Name lautete [*dt*. d. i. *akkû*] *ai̯-ú*.

---

[1] Unser Fragment hat in AL^3, S. 51 ($S^a{}_7$) noch eine weitere Zeile, welche noch die zweite Hälfte eines Horizontalkeiles sehen läßt; war das letzte Zeichen dieser Zeile also auch -*nu*?

[2] *Transactions of the society of biblical Archaeology.*

18: Über die Ergänzung von kann nach K. 2839 + K. 2840 kein Zweifel walten.

24: Die Spuren passen nicht zu dem in *AL*^{4} ergänzten Lautwert.

25: Das erklärte Zeichen war *KA*, wie *AL*^{4} richtig gibt; vgl. HROZNÝ, *WZKM* XX. Es folgen vier Zeilen , so daß in der THOMPSONschen Aufstellung eine Zeile zu wenig, in *AL*^{4} eine (Z. 37) zu viel ist.

27: Ergänze nach K. 7793 (*CT.* XI. 7) *g*[*u-ut*], Var. *ku-ut*.

29—32: Der Name lautete nach K. 4118 + 14356 Rs. links *CT.* XI. 7) *ba-aṭ-ṭu*; in die folgenden Zeilen sind *dt*.-Zeichen einzusetzen. Nach diesem Fragmente sind als Varianten zu Z. 31 [*u*]*š*, Z. 32 *ba-ad* zu vermerken.

35: Verbessere nach *AL*^{4} v. 47, da DELITZSCH' Lesung des Namens und Vermutung bezüglich des erklärten Zeichens bestätigt werden durch THUREAU-DANGIN a. a. O.

36—40: Ergänze als Ideogramm mit dem Namen *du-mu-u* (K. 4118 Rs.). Danach ist auch MEISSNERS Ergänzung a. a. O. zu verbessern. Nach diesem Texte waren die Lautwerte unseres Zeichens: *ba*(?)-*an*(?), *ba*(?)*an-da*(?), *du-mu*(?) *tu-ur*, *du-ú*.

43: *CT.* XII. 32. 38181 bietet als Var. *ka-l*[*a-a*]*m*.

48: Statt des sehr zweifelhaften Namens *ša gunaka gaku igub* liest jetzt 38181 *ša gu-na-ak-ku gaḳ-ḳa i-gub*.

49: Eine Ergänzung des Lautwertes zu *si-ik*, wie sie MEISSNER a. a. O., S. 30, Anm. 3 für möglich hält, ist ausgeschlossen, da bei gleichbleibendem Namen für dasselbe Zeichen zweimal der gleiche Lautwert unmöglich ist. *AL*^{4} ergänzen wohl richtig [*p*]*i-ig*.

VI. 1: Als Ideogramme ergänze wohl wie in Z. 2 (vgl. ZIMMERN, *ZA.* IV. 394) ; die Namen lauteten dann [*ni-it-tu*]-*u*, *ar-du*.

5. 6: Als Lautwerte sind nach 41512 Rs. l. 2 (*CT.* XI. 5) zu ergänzen: [*š*]*e*(?)-*ir* (vgl. S^b VI. 15) und [*i*]-*zi*(!)-*i*[*n*(!)].

9: ZIMMERN a. a. O. bietet als Namen *še*-[*um*], der auch sonst für unser Zeichen häufig gebraucht wird. Wie erklärt sich aber der ganz vereinzelte Namen[1] *ú-um*, der in *CT.* XI. VI. 9 scheinbar sicher ist?

[1] Der oben erwähnte Name *ša ḳuma um igub* (IV. 33) kann auch nicht als zuverlässiger Beleg für *ŠE* = *ú-um* in Betracht kommen; denn abgesehen von den

10: Meissner a. a. O. ergänzt zu [*e-e*]*š*(!); naheliegender ist die Ergänzung [*e-š*]*e*. Der Name lautet bei Zimmern a. a. O. *a-š*[*ú-u*].

S^b_1.

Ich behandle abweichend von der Reihenfolge in *CT.* xi zuerst S^b_1, weil dieses sich, wie Thureau-Dangin a. a. O. gezeigt hat, unmittelbar an S^a anschließt; daran erst ist S^b zu reihen.

Betreffs *TAB*, das Thureau-Dangin a. a. O. auf K. 2839 + K. 2840 Rs. (*CT.* v. 9) liest, möchte ich doch zur Erwägung stellen, ob nicht [cuneiform sign] vorzuziehen ist; denn das Zeichen auf K. 2839 ist auch kein einwandfreies *TAB*! Außerdem würde in der Reihenfolge der Zeichen (beachte das folgende [cuneiform sign]) *ŠA* sehr gut passen; zu der sehr absonderlichen Schreibung wäre dann vielleicht *CT.* xii. 21. 93058 Rs. 6 *a* zu vergleichen, wo ein ähnlich geschriebenes Zeichen dem Zeichen *RIK* eingeschrieben wird, das nach *CT.* xii. 24. 38129. i. 51 doch nur als *ŠA* gefaßt werden kann. — Die hinter [cuneiform sign] folgende Lücke läßt sich, was bisher übersehen wurde, durch *CT.* xii. 32. 38181 Rs. ergänzen, ein Fragment, welches gleichzeitig die Thureau-Danginschen Aufstellungen über die Reihenfolge von S^a und S^b_1 glänzend bestätigt. Denn die Vorderseite von 38181 gehört dem Schlusse der col. v von S^a an, die Rückseite bildet aber vermutlich einen Teil der ersten Kolumne von S^b_1! Das erste erläuterte Zeichen ist *BUR*; bis auf den Lautwert *bu-ur* und das *dt.*-Zeichen, das sich auf den Namen bezieht, ist alles so zerstört, daß ich keine Ergänzungen geben kann. Es folgt (Z. 3):

[*š*]*ú* (?)-[*u*]*k* (?) = [cuneiform sign] = *giš-pu nin-dak-ku* = (Z. 4) *ku-ru-um-ma-tum.*

(Z. 5) *pa-at* = *Id.* = *dt. dt.* = *ku-sa-a-p*[*u-u*].

(Z. 6) *mi-im* = [cuneiform sign] = *mu* (!)-*uš* (?)-*la* (!)-*a-nu* (!)[1] = (Z. 7) *ma-a-tum.*

---

schon oben gegen ihn geltend gemachten Bedenken müßte ein *ú-um* in dem zusammengesetzten Namen als *ú*, *ú-a* o. ä. erscheinen, außer wir nähmen an, das *m* in *ú-um* sei stammhaft; das erscheint mir aber unwahrscheinlich.

[1] Der Name dieses Zeichens wurde bisher ***uz**-lânu* gelesen; unsere Stelle beweist aber, daß das fragliche Zeichen nur *muš* sein kann. Auch andere Gründe sprechen entschieden für ***muš**lânu.*

(Z. 8) [*m*]*u* (?)-*uš* = *Id.* = *dt.* = . . .

Es folgt dann auf K. 2839 *SUḪ.*

Nach K. 135 + K. 2989 (*CT.* v) ergänzt THUREAU-DANGIN a. a. O. folgende Zeichen: *KIŠ, GIR, GIR · AN, IMER, ALIM, GIR · BI, ḪI · GIR, LUL, LUL · A.* Damit dürfte *CT.* XII. 31. 38177 als $S^b{}_1$-Fragment zusammenzustellen sein. Denn von Zeile 3 an, wo das Ideogramm erhalten ist, lautet es.

(Z. 3)	*an-še*	= *GIR*	= *i-me-*[*rum*]
	dt.	= *IMER*	= *dt.*
(Z. 5)	*ša-ka-an*	= *GIR*	= *ilu*[*Nergal*]
	dt.	= *GIR.AN*	= *dt.*
	e-me	= *SAL.GIR*[1]	= *a-ta-*[*nu*]
	du-ur	= *GIR.NITA*[2]	= *mu-ú-*[*ru*]
	ša-gu-ub	= *GIR.NITA*	= *šak-ka-*[*nak-ku*]
	[ ]	= *GIR.NITA*	= [ ].

Allerdings scheint das auf den ersten Blick zu der Zeichenfolge, wie sie K. 135 verlangt, gar nicht zu passen; aber bei näherem Zusehen erweisen sich die Abweichungen als vollständig begründet. *IMER* wurde sofort hinter *GIR* (*anše*) = *imêru* erörtert, weil es eben den gleichen sumerischen und semitischen Wert hatte. Es folgt nun wieder *GIR* (= *šakan* = *ilu Nergal*), dem sich das syn. *GIR.AN* anschließt.[3] Es sollte nun nach K. 135 *ALIM* folgen; da es in unserem Fragmente fehlt, so müssen wir annehmen, daß es an anderer Stelle, wahrscheinlich später, erörtert wurde — eine Abweichung,

---

[1] Das Zeichen, das gleich den übrigen erläuterten Ideogrammen in unserem Fragmente in archaisierender Schrift geboten wird, ist eigentlich *GIR* mit beigeschriebenem *SAL*; es entspricht assyr. *SAL.IMER* (*SAI.* 8395, *REC.* 227), da, wie Z 3 und 4 beweisen (vgl. auch S^a IV. 10 und 19) *GIR* = *IMER* = *imêru* ist. (vgl. THUREAU-DANGIN, *ZA.* 15. 47). Derselbe Wechsel ist auch in Z. 8 festzustellen (s. Anm. 2). *GIR* war eben das ältere, welches durch *IMER* in der Gleichung *anše* verdrängt wurde.

[2] Das Zeichen ist *GIR* mit beigeschriebenem *NITA*; in dieser Zeile entspricht unserem Ideogramme assyr. *IMER.NITA* (*SAI.* 3389).

[3] Für die Lesung *GIR, GIR.AN* statt *SAI.* 3386, 3388. *IMER, IMER.AN* vgl. Br. 9194, wo *ilu GIR.AN.NA.GÈ* in *ilu GIR.AN-na-gè* (d. i. *ilu ŠAKAN-na-gè*) zu verbessern ist; es wird dort *ilu GIR* gleichgesetzt.

die nicht sonderlich ins Gewicht fallen kann, da ähnliches auch anderwärts (z. B. in col. v. 15 ff. gegenüber K. 135, Rs. v. 17) zu beobachten ist. Was nun Thureau-Dangin a. a. O. *GIR · BI* liest, dürfte eben *GIR* mit beigeschriebenem *SAL* (!) sein; beachte auch, daß das Zeichen *GIR · BI* sonst auch meines Wissens nirgends zu belegen ist. Das folgende Zeichen transkribiert Thureau-Dangin als *Ḫ̮I · GIR*; ich möchte es aber mit Rücksicht auf unsere Stelle eher als *GIR* mit beigeschriebenem *NITA* fassen. — Das auf *LUL* + *A* in K. 135 folgende Zeichen ist vielleicht *Ḫ̮U*.

CT. xi. 24 links (col. ii?) Z. 19: hier schließt, was bisher nicht beachtet wurde, *CT.* xii. 32, 93070 an; danach ist in Z. 22 für *ma* richtig *šú* zu lesen; Z. 25 ergibt zu *IR* (*i-ri*) = *i-zu-tu* (93070) die Var. [*i-zu-*]'*-tum*; Z. 26: *i-ri-iḫ̮* (?) = *SA* = [*a*]*š-ka-pu*.[1] — Nach einer scheinbar nicht bedeutenden Lücke setzt wieder K. 135. col. ii ein.[2] Es liegt nahe, diese Ideogramme mit den Resten semitischer Sinnwerte auf 93033 Vs. links (*CT.* xi. 27) in Beziehung zu bringen; doch sind die Zeichen auf 93033 so zerstört, daß ich keine sicheren Ergebnisse gewinnen kann. Das dritte Zeichen auf K. 135. ii ist *NI.-TUK.KI*; darf man danach vielleicht 93033, Z. 18 [*dil-*]*mun* (?) lesen? — Das folgende Zeichen gibt Thureau-Dangin durch wieder. Die Reihenfolge der Zeichen ließe eher *BU* erwarten. Ist das ganz ausgeschlossen? — Zu 93033. 21 ist vielleicht *MUŚ* zu vergleichen; also [*ṣi-*]*ir-ri* zu ergänzen? — Das auf K. 135. ii folgende Zeichen scheint *BU* mit beigeschriebenem *UD* oder *ZAB* zu sein. Das nächste Zeichen ist nicht, wie Thureau-Dangin a. a. O. meint, gekreuztes *BU* + *A.NA*, sondern gekreuztes *MUŠ* mit eingeschriebenem *A.NA* (beachte besonders am Schlusse des Zeichens den noch sichtbaren Winkelhaken!) und daher *SAI.* 5631 gleichzusetzen.[3]

---

[1] Zum Zeichen vergleiche *OLZ.* xi. 381; die Lesung **aš**-*kapu* verdanke ich Dr. Hrozný.

[2] Thureau-Dangin a. a. O. liest als erstes Zeichen , doch scheint mir diese Gleichung durchaus nicht gesichert.

[3] Daher ist in *SAI* 5631 der Zusatz, der sich auf unsere Stelle bezieht, zu streichen.

Vielleicht ist dazu auch 93033. 23 zu stellen, wo die allerdings sehr dürftige Spur eines Zeichens die Ergänzung eines semitischen Sinnwertes *šuršu* nicht ausschließt. — Das folgende Zeichen auf K. 135 ist vielleicht gekreuztes *BU* mit eingeschriebenem *AB*; für ein derartiges Ideogramm vergleiche möglicherweise *CT.* XXIV. 30, K. 4349. III. 116, wo MEISSNER, *SAI.* 11380 allerdings *A.NA* ergänzt, dessen Spuren aber für unser Ideogramm sprechen, ferner *CT.* XI. 35. K. 12851, wo der Name *si-ir* [*min-na-b*]*i gi-lim-u e-ša i-gub* wieder auf gekreuztes *BU* (= *sir*) mit eingeschriebenem *AB* (= *eš*) führt.[1] — K. 135. III. 3 ist das Zeichen nach THUREAU-DANGIN a. a. O. *KIL* mit eingeschriebenem *ḪA*; ist aber nicht eher an zu denken? Nach einer Lücke schließt nun wieder *CT.* XI. 24. III (?) an.

Z. 41: Ergänze gedoppeltes *TIR* = [*a*]*š*-[*lu*] und vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O. und *SAI.* 5643.

Z. 42: Ergänze *NAGA* = *ú-ḫu* (!)-*l*[*u*] und vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O. und *SAI.* 2975. Br. 4448.

Col. IV (?). 1: Das Zeichen ist nach *CT.* V. 14, 81—2—4, 266 (vgl. THUREAU-DANGIN a. a. O.) ; was THOMPSON nach 93033 Rs. als Beginn des semitischen Wertes auffaßt und als *ra* (?) wiedergibt, gehört natürlich zum Ideogramm. Zur Ergänzung der sumerischen und semitischen Äquivalente kommt daher nur *CT.* XI. 26. K. 7689 in Betracht. Ist vielleicht *SAI.* 2986 zu vergleichen und danach zu ergänzen: [*ri-ḫa-m*]*un* = *Id.* = [*te-š*]*ú* (!)-[*u*]?

4: Der Sinnwert muß nach 81—4—28 Vs. (*SAI.* 5561) zu *u-su-u*[*m*] ergänzt werden; AL^4, S. 105 liest allerdings ohne Fragezeichen *u-su-ú* (!). Die Variante *CT.* XI. 27. 93033 Rs. ist wohl *us*-[*su*] zu lesen.

20: THOMPSON schließt hier die Haupttafel unmittelbar an 93033 Rs. an; ich glaube, mit Unrecht. Denn wir erhielten dann für , das DELITZSCH in AL^4 an dieser Stelle wohl mit Recht ergänzt, in der

---

[1] Zu dieser Namensform vgl. auch S^c IV. 41, 42 (*CT.* XI. 31), besonders die früheren Ausgaben dieser Stelle in AL^3 und R. IV; ihre Bedeutung ist danach ganz klar.

Gleichung *ki-tu-ú* einen Lautwert *gu-* . . ., dem an zahlreichen anderen Stellen stets die Gleichung *ga-ad* (Var. *-du*) = *Id.* = *kitû* gegenübersteht. Ich vermute daher, daß in der letzten Zeile von 93033 Rs. nochmals *LUM* erörtert war. Die Glosse könnte dann vielleicht zu *gu-*[*u*]*m*(?) oder *gu-*[*u*]*s*(?) ergänzt werden.[1] Erst nach einer kleinen Lücke folgte dann (*gad*[*u*]) = *kitû*.

21: Ergänze die Zeile zu [*aš-ša*(?)] = [ ] = *rig-mu* und vgl. *SAI.* 4011, 4012, deren Ideogramme ebenfalls in unseres zu verbessern sind.

31—34: Zur Ergänzung ist *CT.* XI, 28, K. 8387. I. heranzuziehen, ein Fragment eines vierspaltigen, mit Namen versehenen Syllabars, das scheinbar in der Reihenfolge von S^b_1 abgefaßt war.

Es lauten:

31: *lu-*[ ] = [ ] = [*ra-ḫ*]*i-ṣu*; 32: *t*[*u*(?) . . .] = [ ] = [(*d*)*a*(?)*-ra-am-m*]*u*; 33: [ ] = [ ] = [(*e*)*-lu-u*]; 34: [ ] = [ ] = [(*a-r*)*a-*]*du*. Daß in dieser Lücke keine anderen Ideogramme zu ergänzen sind, zeigt THUREAU-DANGIN a. a. O.; zu Z. 33 vgl. Br. 9597, zu Z. 34 Br. 9595; *SAI.* 7283.

47: In der bis col. v(?). 2 folgenden Lücke waren nach *CT.* v. 8, K. 135 + K. 2989 sieben Zeichen erörtert (THUREAU-DANGIN a. a. O.); es fehlen daselbst die Zeichen 3—5, die sich aber nach *CT.* v. 14, 81—2—4, 266 ergänzen lassen. Es sind dies *KA* mit eingeschriebenem *MIN*(?), bezw. *ME*, bezw. *NUN*(?); so möchte ich wenigstens dieses nicht ganz klare Zeichen fassen. Das auf 81—2—4, 266 nun folgende Zeichen umschreibt THUREAU-DANGIN a. a. O. mit *KA* + *BAD*; das Zeichen ist aber so zerstört, daß sich durchaus nicht mit Sicherheit sagen läßt, welches Zeichen *KA* eingeschrieben war. Wir werden es daher wohl am besten dem durch K. 135 geforderten *KA* + *SA* gleichsetzen. Zu dem darauf folgenden sehr unsicheren Zeichen ist vielleicht *REC.* 197 zu vergleichen. Nun schließt S^b_1 col. v(?). 2 an:

---

[1] Für den Lautwert *gum* vgl. wohl auch *SAI.* 8586, dessen Lautwert nach den Spuren in *CT.* XII, 24. 38129. I. 12 doch [*gu-um-gu-u*]*m-šu* war, also *LUM* = *gum* Für eine Ergänzung *gu-*[*u*]*s*(?) käme *SAI.* 8561 *LUM* = *kus* in Betracht.

Col. v (?). 5: Das Zeichen, identisch mit *REC.* 199 (THUREAU-DANGIN a. a. O.), ist assyrisch korrekt als *KA* mit eingeschriebenem wiederzugeben. Letzteres ist *REC. Suppl.* 127; sein Name lautet *ganatenû*, der es somit als Ableitung von *REC.* 20 erweist. Vgl. *SAI.* 10038.

6: Die Glosse ist vielleicht unter Vergleich von Br. 827 [*i*]*m-mi-in* zu lesen.

8: Das eingeschriebene Zeichen ist nach der Liste THUREAU-DANGINS *ŠE.*

9: Der Sinnwert ist nach Br. 859 wohl zu *ḳa-mu-*[*u*] zu ergänzen.

10: Nach THUREAU-DANGIN a. a. O. ist das Zeichen *REC.* 201 gleichzusetzen.

11: Das eingeschriebene Zeichen scheint nach *CT.* v, 8, K. 135 jenes assyrische *SA* zu sein, welches *REC.* 293 (vgl. oben S^b_1 II. 26) entspricht.

13: Unser Zeichen steht hier irrtümlich für *NA* = *amelu*, wie daraus hervorgeht, das es einerseits in der Zeichenliste (bei THUREAU-DANGIN a. a. O.) fehlt, andererseits ohnedies in S^b v. 54 erörtert wird; auch die Lautwertspuren in 93033, die doch nur **na**(!)-**a**(!) gelesen werden können, sprechen für diese Vermutung.

14: Wenn die Kopie von 93033 Rs. (*CT.* XI. 27) genau ist, so kann der Vertikalkeil kaum etwas anderes sein als der am Beginn jeder Zeile stehende Keil; die Glosse lautet dann aber *a*(!), nicht wie *SAI.* 898 ergänzen [*na*]-*a*.

22: MEISSNER, *MVAG.* 15. 533 will hier [*ni*]-*nu-ú* lesen; näher liegt wohl, *GI* zu ergänzen, das in der Zeichenliste bei THUREAU-DANGIN a. a. O. unmittelbar auf *NA* folgt, und dann [*ḳa-*]*nu-ú* zu lesen. Auf *GI* und seine Ableitungen folgte (THUREAU-DANGIN a. a. O.) *GIŠ.* Daran schließt sich, nicht wie THUREAU-DANGIN meint, sofort *GÁ*, sondern

23: [*KIB*] = [*ša*]*l-lu-*[*ru*]; zum Sinnwert vgl. *SAI.* 3596, zum Ideogramme *REC.* 170, das sich also durch die Reihenfolge der Zeichen als gekreuztes *GIŠ* entpuppt!

24—26: Zur Ergänzung siehe *REC.* Suppl. 127.

35: Nach einer kleinen Lücke setzt wieder die Zeichenliste (Thureau-Dangin a. a. O.) ein und führt uns die Zeichen bis zum Ende der Tafel auf.

S^b.

I. 4: Nach dem S^b-Fragment in Weissbach, *Bab. Miszellen,* S. 27 sind hier fünf Zeilen einzuschieben, deren dritte gekreuztes *UR* erläutert.[1] Das folgende Zeichen sollte, nach der Reihenfolge zu schließen, *urgunû* sein; (*REC.* 439(?); das nächste ist *gunû šessig*-Bildung zu *UR*![2] an seine Stelle tritt aber *REC.* 91.

10: Die Zeilenenden, die hier Thompson nach *CT.* XI. 20, S. 107 als Zeilen 10—19 einreiht, sind Varianten zu Z. 30 ff., bezw. zu Weissbach, Z. 26 ff., reichen also mit ihrer letzten Zeile bis col. I. 35. Nach Weissbach war in Z. 32 das erste Zeichen des Sinnwertes vermutlich *a*, nach S. 107 das letzte *ḫu*, dazwischen scheint nichts zu fehlen. Wir hätten also in Z. 32 als Sinnwert a(?)-*ḫu* zu lesen. Das Ideogramm dürfte aber ebenso, wie vermutlich in Z. 31, *ID* sein. Z. 35 ist vielleicht mit Z. 37 der Thompsonschen Anordnung zu verbinden; wir erhielten so *gu-ur* = [*GUR* (?)] = [*gur* (?)-*r*]*u*. Thompsons Z. 36 wäre dann mit Z. 34, der vorletzten Zeile von S. 107, zusammenzustellen.[3] Die Glosse *gu-ur* (Z. 37) könnte aber auch zu [cuneiform sign] passen.

38: Ergänze zum Lautwert *di-eš-šú* als Ideogramm [cuneiform sign]?

39. 40: Ergänze als Ideogramm [cuneiform sign].

41: Das erläuterte Zeichen war *ŠU*; es wird zu Beginn von S^b durch die Zeichenliste 79—7—8, 190 (*CT.* V. 12) auf *BAR* folgend (vgl. auch Thureau-Dangin a. a. O.) verlangt. Ferner wissen wir aus dem Namen *bartenû* (so für *maštenû*),[4] den das Zeichen

---

[1] Seiner assyrischen Wiedergabe in *SAI* 8688 mangelt ein schräger Keil.

[2] Thureau-Dangin in *ZA.* XVIII. 136 ff. ungenau: ‚*gunû de UR*'.

[3] Nach der Verteilung der Zeilen wäre es nicht unmöglich, daß S. 107 ein Teil von K. 4263 Vs. wäre.

[4] *bartenû* bezeichnet *ŠU* als jenes Zeichen, das aus *BAR* durch eine etwa 45°-gradige Rechtsdrehung entstand. Weitere *tenû*-Bildungen sind *ganatenû* (s. o., S. 142) *dilitenû, nuntenû, nagatenû.* Vgl. auch *SAI.* 7872.

führt, daß es von den babylonischen Gelehrten als Ableitung von *BAR* empfunden wird. Daher ist die Reihenfolge *MAŠ, BAR, ŠU* höchst einleuchtend. Außerdem lautet die erhaltene Glosse dieser Zeile *šu* [ ], zu der [*u*] oder gar nichts zu ergänzen ist. Auch die folgenden Zusammensetzungen mit *ŠU* lassen erwarten, daß vor ihnen das einfache Zeichen erörtert wurde. — Die Zeilenenden, die THOMPSON hier und in der folgenden Zeile einrückt, sind Lautwertenden!

42: *IM*, das MEISSNER, *MVAG.* 15. 5. 31 hier ergänzen will, ist unmöglich; es muß eine Zusammensetzung mit *ŠU* sein. Nach den Spuren kann man am ehesten an *ŠU.NE* denken.

52: Woher THOMPSON die Glosse *gi-gi-im* nahm, weiß ich nicht. *CT.* XI. 19, 46284 liest *gi-dim, CT.* XI. 22, K. 6016 Vs., ib. K. 7623 Vs. bieten *gi-dìm.*

64: Das Duplikat *CT.* XI. 19. 46284 Vs liest hier: *i-dim* = *Id* = *i-*[*dim-mu*]; es folgt [*dt.*] = *Id* = [*kab-tum*]?

65: Die fehlenden Lautwerte dieser und der folgenden Zeile sind mit THUREAU-DANGIN, *ZA.* XV. 45 wohl nach *CT.* XI. 34, Rm. 2, 28 zu ergänzen; also Z. 65: *ba-an-šur.*

66: Ergänze als Lautwert *gu-ru-un* (s. Z. 65); das erläuterte Zeichen war wohl [Keilschriftzeichen], das in *R.* V. 19. 57, 58 den Namen *edim minnabi igigubbû* führt; vielleicht ist unser Zeichen auch in *CT.* XI. 43, 37966, 3 für das unsichere Zeichen (*SAI.* 4346 = *GA*) zu lesen; ib. Rm. 600, zu dem 37966 ein Duplikat bildet, hat dafür vierfach gesetztes, kreuzweis gegenübergestelltes *IDIM*!

IV. 60: Hier setzt das mit Namen versehene Duplikat *CT.* XI. 21. 34912 ein; vom Namen unseres Zeichens sind hier erhalten *dt. b*[*a*(?) . . .], das wohl zu *dt.* (d. i. *ša abbaku*) *b*[*alagga igub*] zu ergänzen ist.

62 ff.: Die Form dieses und der folgenden Namen wird mit HROZNÝ, *WZKM* XX. 97 wohl als *ša* [*iraku . . . igub*] anzunehmen sein; man könnte auch an die Form *ša gišgallaku . . . igub* denken, die für *ÍR* mit eingeschriebenem *ṬU, UD* und *Ḫ̮A* belegt ist. Doch ist *ša iraku . . . igub* hier wohl vorzuziehen, da man annehmen kann,

daß in der vorangehenden Zeile *i*[*rû*] deshalb als Name des einfachen Zeichens *ÍR* gewählt wurde, weil es für die folgenden zusammengesetzten Namen die Grundlage bilden sollte.

19: Da *CT.* XII. 31, 35586 Vs. ein Duplikat zu S^b ist (MEISSNER, *MVAG.*), so sind auch dessen assyrische Zeichenformen bei der Übertragung unserer babylonischen Zeichen ins Assyrische zu benutzen; danach sind also *SAI.* 2403—2405 zu verbessern. Übrigens scheint es fast, als ob unser Duplikat mit *CT.* XI. 19. 93030 ursprünglich ein Stück gewesen wäre; beachte dafür besonders ihre wechselseitige Ergänzung zu *ak-ku-ú*, dem Namen des Zeichens *AG*!

27: Der Name unseres Zeichens lautet auf dem babylonischen, mit Namen versehenen Duplikat *CT.* XI. 19. 93030 *ga-am-m*[*u*]. Es liegt eine Verwechslung von *REC.* 172 mit *REC.* 121 vor, dem auf Grund seines Lautwertes *gam* der Name *gammu* allein angehören kann. Der Grund der Verwechslung liegt in dem Zusammenfallen der beiden Zeichen in eine babylonische Form.

31: Beachte zur Art des eingeschriebenen *SA* (*REC.* 293) das babylonische Duplikat 93030!

55: HROZNÝ, *ZA.* XIX. 368 (nach *CT.* XI. 53, K. 15034) ergänzt den Sinnwert der fünften hier einzuschiebenden Zeile zu *šak*-[*šu*]; sind die Zeichenreste unserer Zeile auch zu *šú* zu ergänzen und mit *šak-šu* zusammenzustellen? Da aber die folgende Zeile bei HROZNÝ *LÚ.KUR* erläutert, so müßte Z. 56 der THOMPSONschen Anordnung damit identisch sein. Die Spuren würden auch sehr gut dazu stimmen, doch hat man hier mit Rücksicht auf den Sinnwert *ša-lam-tú* das Ideogramm immer zu *LÚ.BAD* ergänzt. Sollte also diese auch sonst belegte Gleichung hier fehlen? Oder ist *KUR* auf K. 15034 für *BAD* verlesen?

VI. 7—15: Die von MEISSNER, *MVAG.* XV. 5. 32 gegebenen Ergänzungen entsprechen im wesentlichen denen bei DELITZSCH, *AL*[4], S. 101. Richtiger ergänzt wohl THUREAU-DANGIN, *ZA.* XV. 174, Anm. 2.

20: *CT.* XII. 31, 35586 Rs. bietet *šar*[-*ru*].

33: Das erläuterte Ideogramm ist das scheinbar aus *GÚ* und *NUN* gebildete Zeichen. Darnach wäre *CT.* XI. 21, 34912 Rs. sein

Name *d*[*t*. . .] zu *gû*[*nu nûnaku* o. ä.] zu ergänzen, da *GÚ* daselbst in der vorangehenden Zeile den Namen *g*[*u-u-nu*] führt. Merkwürdigerweise wird aber das Ideogramm der Z. 36, die offenkundige *gunû*-Form zu *GÚ*, auf dem babylonischen Duplikat 34912 Rs. ebenfalls als *GÚ.NUN* geschrieben und daher sofort an das erste *GÚ. NUN* (Glosse *mu*(*n*)-*sub*) angereiht. Das legt aber die Vermutung nahe, daß beide Ideogramme ursprünglich eins sind, nämlich die *gunû*-Form zu *GÚ* (= *REC.* 353), und daß sie erst in der späteren Schrift differenziert wurden in *GÚ.NUN* einerseits und das um die *gunû*-Keile vermehrte *GÚ* andererseits. Bestätigt sich diese Vermutung, so ist der Name *d*[*t*. . .] (34912 Rs.) als *d*[*t*. d. i. *gûn*(*u*) *gunû*] zu fassen.

38: Dem babylonisch geschriebenen Ideogramm (34912 Rs.) fehlt das *MAŠ*; der Name beginnt aber richtig *ma-aš g*[*u karraku*].

39: 34912 Rs. ergänzt Hrozný in *WZKM* xx. S. 104 den Namen zu *zu*[*bû*]; möglich wäre aber auch *zu*[*-ub-bu*].

42: Der Name beginnt (34912 Rs.) mit *tu*-[. . .]; das wird wohl nach dem Sinnwert zu *tu*-[*ra-ḫu*] zu ergänzen sein.

43: *REC.* 108 läßt keinen Zweifel, daß der Name (34912 Rs.) zu *gu-u*[*d minnabi* . . .] zu ergänzen ist; der Schluß des Namens lautete vielleicht *nunaku* oder *nunû*, da der zweite Teil unseres Ideogramms in 34912 Rs. zwei Zeilen vorher den Namen *nu-n*[*u*(?)-*u*] zu führen scheint.

S^c^.

Die als S^c^ bezeichnete Tafel DT. 40 (*CT.* xi. 29—32) beginnt mit *MAŠ* ([*maš*]) = *N* = ^ilu^*NIN.IB* und wird durch die Unterschrift als zweite und Schluß-Tafel der Serie *ID*: *i-du* bezeichnet. Wir besitzen nun einerseits ein Tafelfragment (*CT.* xi. 37, K. 14424), das — allem Anscheine nach vierspaltig angelegt — eine linke obere Tafelecke darstellt, die mit *ID*(*a*) = . . . beginnt; es kann also sehr wohl der Beginn der ersten Tafel der Serie *ID*: *i-du* sein. Als ihren Schluß aber möchte man andererseits *CT.* xi. 50. K. 7790 betrachten, dessen Folgeweiser *MAŠ* (*maš*) = *N*[= . . .] lautet. Dem

scheint aber die Unterschrift dieses Fragmentes zu widersprechen, die es nicht als erste Tafel der Serie *ID*: *idu*, sondern als 9. Tafel[1] der Serie *DIRIG* (*di-ri*): *si-i aia*(?)-*ku*: *pi*-[*at-ru*][2] bezeichnet. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir annehmen, daß *ID*: *idu* eine Unterabteilung der Serie *DIRIG* (*diri*) etc. bildete, eine Erscheinung, die wir auch bei der Serie *ID*(*a*): *nâḳu BIR*$^{me(š)}$ finden, welche gleichfalls Unterabteilungen besitzt, so daß sich folgendes ergibt: die Serie *ID*: *idu* bestand aus zwei Tafeln, deren zweite DT. 40 (= S^c) ist; sie scheint eine Unterabteilung der Serie *DIRIG* (*diri*) etc. zu bilden, als deren 9. und 10. Tafel sie zu betrachten ist.

Kehren wir nun zu K. 7790 zurück; aus den Resten des erklärten Zeichens und seines Lautwertes ersehen wir, daß *LUḪ* (*luḫ*) = . . . erörtert wurde. Dazu aber wird wohl *CT*. XI. 38, K. 7808 zu ziehen sein (die linke obere Ecke eines Reverses), wo gleichfalls *LUḪ* (*luḫ*) = *N* = . . . erklärt wird. Dieses Fragment ähnelt aber in seiner Anlage (Wiederholung des Lautwertes und des Ideogrammes Zeile für Zeile) sehr K. 4246 (*CT*. XI. 38), weswegen ich vermute, daß beide einer Tafel angehören. Bestätigt sich dies, so wird damit auch die Zugehörigkeit von K. 4246 (und des inhaltlich dazugehörigen K. 4196 (*CT*. XI. 71); s. HROZNÝ, *ZA*. XX. 426ff.) zu der ersten Tafel der Serie *ID*: *idu* sichergestellt. Was nun die im folgenden angeführten Fragmente betrifft, so sind sie vielleicht nur Bruchstücke zweier, in ihrer Anlage voneinander charakteristisch verschiedenen Tafeln, deren größte Teile einerseits K. 4246, andererseits K. 4196 sind. Die Merkmale der Gruppe K. 4246 sind die Wiederholung von Lautwert und Namen in jeder Zeile oder die Setzung des *dt*.-Zeichens an Stelle des Namens; zu ihr dürften gehören: K. 7668 (*CT*. XI. 39) K. 4145 D. + K. 10029 + K. 4145 C. (HROZNÝ a. a. O.), K. 4145 (*CT*. XI. 43), K. 7808 (*CT*. XI. 38), K. 7790 (*CT*. XI. 50), K. 7772 (*CT*. XI. 33).

Als Merkmale der Gruppe K. 4196 ergeben sich, daß Lautwert und Namen nicht wiederholt werden; auch tritt an ihre Stelle

[1] Die Bruchstelle verläuft knapp vor der Ziffer; doch scheint vor ihr nur Platz für *DUB* (= *duppu*) zu sein.

[2] Ergänzt nach MEISSNER, *MVAG*. XV. 5. 37.

kein *dt.*-Zeichen. Die Trennung des Lautwertes vom Zeichen, des Zeichens vom Namen erfolgt durch einen Doppelstrich, die des Namens vom Sinnwert durch einen einfachen Strich; die Kolumnen selbst sind nicht nur durch einen Doppelstrich, sondern auch durch einen unbeschriebenen Streifen getrennt (beachte K. 4196 Rs.). Zu dieser Gruppe dürften zu zählen sein: K. 14424 (*CT.* XI. 37), K. 11201 (ib. 34).[1]

Stellen wir nun diese Fragmente zusammen, so erhalten wir für die erste Tafel der Serie *ID*: *idu* folgendes Gerippe:

Col. I:	*ID*(*a*)		4	Zeilen	K. 14424.
	[*DA*] (*da-a*)	mindestens	2	„	
		Lücke			
	SIS ([*še*]-*še*)	mindestens	5	Zeilen	K. 7668.[2]
	PA.KAB.DU	„	3	„	
		Lücke			
	?		1	Zeile	K. 4246.
	[*ZI*]		11	Zeilen	
	[*ŠI*]		11	„	
	?		5	„	
	Rand		42 + x	Zeilen	
Col. II:		Lücke			
	?		1	Zeile	K. 11201 Vs.
	ḪUL (*ḫu-ul*)		8	Zeilen	
	ŠE (*še-e*)		8	„	
	GIG (*gi-ig*)	mindestens	2	„	
		Lücke			
	UR (*ú-ru*)	mindestens	4	Zeilen	K. 4246 + K. 4196 Vs.
	ÁG (*a-ka*)		8	„	
	TUM (*i-ib*)		4	„	
	GUG (*gu-ug*)		6	„	
	SAG (*sa-ag*)		8	„	
	Rand		49 + x	Zeilen	

[1] K. 7770 (*CT.* XI. 34) und K. 5719 (*CT.* XI. 33), die nur den Beginn, bezw. den Schluß von semitischen Sinnwerten aufweisen, sind vielleicht auch dazuzustellen; schwerlich K. 7783 (*CT.* XI. 36).

[2] Ist wohl hier am besten einzufügen.

Col. III:	*SAG* (*sa-ag*)		13 Zeilen	K. 4145 D + K.10029+K.4145C.
	LUGAL ([*l*]*u-gal*)	mindestens	2 „	
	Lücke			
	?	mindestens	2 Zeilen	K. 4196 Rs.
	A.ŠI (*ir*)		6 „	
	ZAG ([*za-*]*ag*	mindestens	14 „	
	Lücke			
	?	mindestens	5 Zeilen	K.11201Rs.+K.7772.
	NUNUZ (*nu-nu-uz*)		3 „	
	TUR (*tu-ur*)	mindestens	3 „	
	Lücke			
	?	mindestens	1 Zeile	K. 4145.
	BÁR (*ba-ra*)		7 Zeilen	
	Rand		56 + x Zeilen.	
Col. IV:	*LUḪ* (*lu-uḫ*)		12 Zeilen	K. 7808.
	LUḪ ([*lu*]*-uḫ*)		1 Zeile(?)[1]	K. 7790.
Folgeweiser:	*MAŠ* (*ma-aš*)		13(?) Zeilen.	

Im einzelnen ist zu diesen Fragmenten zu bemerken: K. 4246, I. Z. 2 = Vgl. *SAI.* 1330; beachte aber auch zur Ergänzung *CT.* XIX. 9, K. 11163, das die semitischen Sinnwerte in derselben Reihenfolge aneinanderreiht wie K. 4246.

Z. 3: [*ḫu* (?)]*-uz-zu-bu*? Vgl. *SAI.* 1322; nach K. 11163 wäre *ḫu* als erstes Zeichen möglich.

Z. 5: Vgl. *SAI.* 1316; danach ist auch *SAI.* 1327 (K. 11163. 6) *šú* (!)-*ḫu-z*[*u* . . .] zu lesen.

Z. 9: Die Lesung *ḫa*-a-*bu* wird auch durch K. 11163, 11 gestützt. K. 11201 + K. 7772:

Meissner, *SAI.* 6090 stellt K. 7772 mit K. 8276 (*CT.* XI. 28) zusammen; diese Zusammenfügung ist aber unrichtig, da K. 8276 ein Duplikat zu 38374 Rs. (*CT.* XII. 19) ist (vgl. auch Meissner, *MVAG.* XV. 5. 33), die Anfangszeichen der Sinnwerte in 38374 aber nicht zu

[1] K. 7808 und K. 7790 scheinen ohne Lücke aneinanderzureihen zu sein.

K. 7772 passen. Vielmehr sind K. 11201 und K. 7772 zu kombinieren, so daß wir erhalten:

nu-nu-uz = *Id* = *nu-nu-uz-*[*zu*] = *pi-ir-'-u*, = *sin-niš-tú*, = *e-rim-ma-tú*.

Welches Ideogramm vor unserem Zeichen erläutert wurde, ist weder aus K. 11201 noch aus K. 7772 zu entnehmen; vielleicht ist aber in letzterem Fragmente in der vierten Zeile für *šú-a-rum na*(!)-*a-rum* zu lesen, das im Verein mit dem vorangehenden *pa-la-ku-*[*ša* . . .] zu *RA* (*SAI.* 4539, 4541) oder *GAZ* (*SAI.* 3280, 3281) passen könnte. Das auf K. 11201 folgende Ideogramm ist *TUR* (*tu-ur*), zu dem als Sinnwert nach K. 7772 [*ṣi-i*]*ḫ-ru* zu stellen ist.

K. 4145: Die erste Zeile dieses Fragmentes erläuterte ein nicht allzu breites Ideogramm, dessen Name mit *ma* . . . begann. Ist vielleicht *MÁ*, *N* = *ma-*[*a*/*u*] zu ergänzen? Denn hinter *ma* scheint nur mehr ein Zeichen zu fehlen.

II. Tafel. DT. 40 (*CT.* XI. 29—32).[1]

Col. I, Z. 25: Der Name entspricht *REC.* 277[bis] (Suppl.) (Lautwert *dul*); die Sinnwerte aber zeigen, daß an unserer Stelle *REC.* 233 (Lautwert *du*) gemeint ist.

Z. 64: Der Name unseres Zeichens weist auf *REC.* 48 hin, der Lautwert kennzeichnet es als *REC.* 34.

Z. 80: Br. 4412 ergänzt *ḫa-a-šu*; dafür dürfte aber besser *ḫa-a-d*[*u*] zu lesen sein (vgl. *SAI.* 2955).

Col. II, Z. 59: Ein Duplikat zu S^c dürfte *CT.* XI. 38, K. 7811 sein, das leider nur mehr die Ideogramme bietet.

Col. III, Z. 12. 13: HROZNÝ, *WZKM.* XX. 266 ff. kommt zu dem Schluß, daß in beiden Zeilen erörtert war. Der Name dieses Zeichens lautete aber nach *CT.* XI. 21; 34912 Rs. *ga*[*-lammu*]; daneben müßten wir nach unserer Stelle einen Namen *kuṭṭu* annehmen, der auf einen sonst nirgends mit Sicherheit zu belegenden Lautwert

[1] Die Neuausgabe dieses Textes durch THOMPSON in *CT.* XI bietet gegenüber den früheren Ausgaben in *R.* IV. und *AL*[3] verschiedene Abweichungen von den dort gegebenen Lesungen, deren Vermerk jedoch zu weit führen würde.

gud zurückginge. Deswegen halte ich auch HROZNÝS Ergänzung nicht für zutreffend und es scheint mir erwägenswert, ob nicht vielleicht *ḲU* an unserer Stelle in beiden Zeilen erörtert wurde. Denn ihm eignet nach *CT.* XI. 10, 45396 Vs. und Rs. der Lautwert *gu-ú* und sein Name *ḳu-um-mu* könnte an Stelle des unsicheren *ḳu-uṭ*(?)-*ṭu*(?) zu lesen sein.

62: Die Namensreste sind vermutlich zu [*g*]*a-a*[*m-mu*] zu ergänzen.

65: Ergänze den Namen richtig (gegen Br. 3059) zu *ša* [*muš-lanaku*] *a sa*[*-algud*] *i-*[*gub*].

83—85: Hieher gehören wohl als Duplikate *CT.* XI. 6, K. 5430 mit den Namen *ú-du-ú* und *ga-ag gu-nu-ú*, wonach auch der Namensrest ib., Z. 85 zu verbessern ist, und *CT.* XI. 38, K. 7693 mit den Lautwerten [*d*]*i-ib* und *e-ri*; beachte aber, daß letzteres Fragment *IR* in drei Zeilen behandelt gegenüber fünf in DT. 40.

Col. IV. 5: Ergänze nach den Duplikaten K. 11204 (*CT.* XI. 36) und K. 7693 (*CT.* XI. 38) als Lautwert *du-r*[*u*]; ein weiteres Duplikat unserer Stelle scheint *CT.* XI. 34, K. 7769 zu sein.

11: Nach K. 11204 lautet die Glosse *ki-i*.

16: Der Name ist nach K. 11204 zu *gu-*[*ru-šu*] zu ergänzen.

19: THOMPSON liest, ebenso wie *AL*³, als Lautwert ***ki**-im*; *R* IV hat ***di**-im*. Für letztere Lesung spricht auch *AL*³, S. 74, Anm. 1, desgleichen *CT.* XII. 27, 47935, wo unser Ideogramm mit der Glosse ***di**-im* denselben Sinnwerten gleichgesetzt wird in S^c.[1]

38: Während *R* IV und *AL*³ den Namen *ga-da ta-ak-ku-ru-u* lesen, bietet THOMPSON **ka** für *ku*, wodurch eine sehr ungewöhnliche, fast unmögliche Namensform entsteht. Wenn die alte Lesung *ku* wirklich nicht zutrifft, so käme für dieses unsichere Zeichen vielleicht *ú*, *ur* oder *úr* in Betracht.

41. 42: *R* IV und *AL*³ zeigen den Namen unseres Zeichens *PAP.ḪAL*([*p*]*a-ap-ḫa-al*) noch vollständig; er lautet: *di-li min-na-bi*

[1] Für *ša-ma-ṭu* (S^c) liest 47935 *ša-la-ṭu*.

gi-lim-u ḫal-la-ku, wodurch *PAP* als das doppelt gesetzte, gekreuzte *DIL* bezeichnet wird.[1]

44: Die Ergänzung des Namens in *AL*[3] zu *na*[*-am ṣabû*] halte ich für unwahrscheinlich, da *ṢAB* in Zusammensetzungen meist den Namen *erim/n* zu führen scheint.

48: Die Glosse ist nach S. 32 (*CT.* XI. 34) [*s*]*u-ú* zu lesen.

---

[1] Zur Bedeutung dieser Namensform s. S. 140.

Die Geburt des Purūravas.

Von

Johannes Hertel.

In der bekannten Strophe Ṛ V x, 95, 18 wird Purūravas mit Aiḷa angeredet. Das kann ebensogut bedeuten: ‚Sohn des Iḷă' wie ‚Sohn der Iḷā'. In der vedischen Literatur wird über Purūravas' Abstammung meines Wissens nichts weiter erzählt. Wir finden einen Bericht darüber erst im MBh, im Rāmāyaṇa, im Harivaṃśa und in den Purāṇen.

A. Aus dem MBh kommt in Betracht I, 75, 18f.[1] Die Stelle lautet:

पुरूरवास्ततो विद्वानिलायां समपद्यत ॥ १८ ॥
सा वै तस्याभवन्माता पिता चैवेति नः श्रुतम् ।

‚Darauf entstand in Ilā der weise Purūravas. Sie war zugleich seine Mutter und sein Vater: so haben wir vernommen.'

B. Die Purāṇen erzählen alle, daß Purūravas von Ilă abstamme. Ihr Bericht zerfällt in zwei Gruppen:

I. Kūrma-P. xx, 4ff. und Liṅga-P. I, 65, 19ff. enthalten die einfachere Version, in welcher die Vorgeschichte fehlt. Nach dieser Vorgeschichte brachte Manu ein Opfer dar zur Erzielung eines Sohnes (oder von Söhnen). Das Liṅga-P. hat allerdings die Bemerkung, daß Ilā durch Mitras und Varuṇas Gnade zum Manne ward. Es ist nicht zu entscheiden, ob dies ein Rest der Vorgeschichte oder ein den anderen Purāṇen entlehnter Zug ist. Das letztere ist wohl wahrscheinlicher.

[1] ed. Protap Chundra Roy = I, 69, 21 f.

II. *a.* Matsya-P. XI, 40 ff. = Padma-P. V, 8, 75 ff. enthält die Vorgeschichte in einfachster Form. Das Opfer hat den Erfolg, daß ein Sohn Ilā geboren wird.

b. Viṣṇu-P. IV, 1, 8 ff., Brahma-P. VII, 3 ff. = Harivaṃśa I, 10, 3 ff. = Vāyu-P. LXXXV, 3 ff., Mārkaṇḍeya-P. CXI, 6 ff. und Bhāgavata-P. IX, 1, 3 ff. haben eine ausgesponnenere Vorgeschichte. Nach ihnen entsteht aus dem Opfer oder infolge desselben eine Tochter Ilā.

C. Die entsprechende Erzählung des Rāmāyaṇa, VII, 87 ff., fußt in ihrer jetzigen Fassung zum Teil auf den Purāṇen, weicht aber in einigen Zügen bemerkenswert ab. Sie kennt die Vorgeschichte nicht. Ilā ist nach ihr von allem Anfang an männlich, wie im Matsya- und Padma-P.; und zwar ist er nicht, wie in allen anderen Fassungen, Vivasvants (Purāṇen) oder Mārtaṇḍas (MBh) Sohn, sondern der Sohn des Prajāpati Kardama.

D. Im Harivaṃśa heißt es I, 25, 46:

उत्पादयामास ततः पुत्रं वैराजपुत्रिका ।
तस्यापत्यं महाराजो बभूवैलः पुरूरवाः ॥

‚Von ihm [Budha] gebar das Töchterlein [Manus,] des Sohnes der Virāj, einen Sohn; sein [Budhas] Sohn war der Großkönig Purūravas, Ilās Sohn.

Dagegen wird Harivaṃśa II, 95, 31 ff. von Purūravas nur erzählt, daß er Budhas Sohn sei. Jede Angabe über seine Mutter fehlt auffälligerweise.

Wir gehen nun zur Betrachtung dieser Fassungen über.[1]

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Vorgeschichte, welche die meisten Purāṇen geben, ein späterer Zusatz ist. Sie fehlt, wie bemerkt, im Kūrma- und Liṅga-P. und im Rāmāyaṇa. Der Gleichlaut des Namens Iḷā oder Iḷā mit Iḷā oder Iḍā, der personifizierten Opfergabe, hat es offenbar verschuldet, daß man die Geschichte von Manus Opfer mit der Geburtsgeschichte des Purūravas verband. Manus Opfer wird geschildert Taitt.-S. I, 7, 1, 3;

[1] Eine deutsche Übersetzung der im vorliegenden Aufsatz angeführten Texte wird man in des Verfassers *Indischen Geschlechtswechselsagen* finden.

II, 6, 7, 1—4; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4—7. ŚBr. I, 8, 1, 7—11. Kāṭhaka XI, 2 (S. 146, 6). In den letzten beiden Stellen ist diese Sage mit der Flutsage verbunden. Am stärksten ist die Anlehnung des Brahma- und Vāyu-Purāṇas an die Fassung der Brāhmaṇa, insofern hier der Streit Mitra-Varuṇas und Manus um die Vaterschaft der Ilā gegenüber berichtet wird. Vgl. Taitt.-S. II, 6, 7, 1 und namentlich ŚBr. I, 8, 1, 7 ff.[1]

In diesem Punkte sind also jedenfalls das Kūrma- und Liṅga-P. und das Rāmāyaṇa ursprünglicher als die übrigen Fassungen. Das Kūrma-P. erzählt nun XX, 6 ff.:

इला ज्येष्ठा वरिष्ठा च सोमवंशं व्यवर्धयत् ॥
बुधस्य गत्वा भवनं सोमपुत्रेण संगता ।
असूत सोमजाद्देवी पुरूरवसमुत्तमम् ॥
पितृणां तृप्तिकर्तारं बुधादिति हि नः श्रुतम् ।
प्राप्य पुत्रं सुविमलं सुद्युम्न इति विश्रुता[2] ॥
इला पुत्रत्रयं लेभे पुनः स्त्रीत्वमविन्दत ।
उत्कलं च गयं चैव विनतं च तथैव च ॥

‚Ilā war seine [Manus] erste und trefflichste [Tochter], welche der Monddynastie zum Gedeihen verhalf. Die Göttin Ilā begab sich in Budhas [des Planeten Merkur] Palast, vereinigte sich mit des Mondes Sohn und gebar von ihm den unvergleichlichen Purūravas. Nachdem sie von Budha einen reinen Sohn erlangt hatte, welcher die Väter [d. i. die Manen, durch die Manenspenden nämlich] sättigte — so haben wir vernommen — erhielt Ilā unter dem Namen Sudyumna drei Söhne und ward dann wieder zum Weibe: den Utkala, Gaya und Vinata.‘

Die Fassung des Liṅga-P. I, 65, 19 ff. lautet:

इला ज्येष्ठा वरिष्ठा च पुंस्त्वं प्राप च या पुरा ॥ १९ ॥
सुद्युम्न इति विख्याता पुंस्त्वं प्राप्ता त्विला पुरा ।
मित्रावरुणयोस्तत्र प्रसादान्मुनिपुंगवाः ॥ २० ॥
पुनः शरवणं प्राप्य स्त्रीत्वं प्राप्तो भवाज्ञया ।
सुद्युम्नो मानवः श्रीमान्सोमवंशप्रवृद्धये ॥ २१ ॥

[1] Vgl. den Exkurs S. 182 ff.

[2] So ist statt विश्रुतम् zu lesen.

इक्ष्वाकोरश्वमेधेन इला किंपुरुषो ऽभवत् ।
इला किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ॥ २२ ॥
मासमेकं पुमान् वीरः स्त्रीत्वं[1] मासमभूत्पुनः ।
इला बुधस्य भवनं सोमपुत्रस्य चाश्रिता ॥ २३ ॥
बुधेनान्तरमासाद्य मैथुनाय प्रवर्तिता ।
सोमपुत्राद्बुधाच्चापि ऐलो जज्ञे पुरूरवाः ॥ २४ ॥
सोमवंशाग्रजो धीमान्भवभक्तः प्रतापवान् ।
इक्ष्वाकोर्वंशविस्तारं पश्चाद्वक्ष्ये तपोधनाः ॥ २५ ।
पुत्रत्रयमभूत्तस्य सुद्युम्नस्य द्विजोत्तमाः ।
उत्कलश्च गयश्चैव विनताश्वस्तथैव च ॥ २६ ॥

‚Ilā aber war seine älteste und trefflichste [Tochter], welche einst zum Manne und unter dem Namen Sudyumna berühmt wurde. Nachdem aber Ilā einst durch Mitras und Varuṇas Gnade zum Manne geworden war, ihr trefflichen Asketen, ward Sudyumna, Manus herrlicher Sohn, als er in das ‚Röhricht‘ [*Śaravaṇa*] gekommen, auf Śivas Befehl wieder zum Weibe, der Monddynastie zum Gedeihen. Durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilā zum Kiṃpuruṣa. In der Kiṃpuruṣa-Gestalt wird sie sowohl Ilā als Sudyumna genannt.[2] Und als sich Ilā in den Palast Budhas, des Sohnes des Mondes, begeben hatte, ward sie [abwechselnd] einen Monat lang ein heldenhafter Mann und wieder einen Monat ein Weib. Budha nahm eine Gelegenheit wahr und veranlaßte sie zum Beischlaf [mit ihm]. Und von des Mondes Sohn Budha gebar sie Purūravas, den Aila, den Erstgeborenen aus der Monddynastie, den Weisen, den Śiva-Verehrer, den Mächtigen. Über Ikṣvākus Dynastie werde ich später ausführlich berichten, Asketen! Dieser Sudyumna hatte drei Söhne, ihr trefflichen Brahmanen: Utkala, Gaya und Vinatāśva.‘

Hier haben wir also eine viel entwickeltere Sage. Wir konfrontieren die beiden Fassungen:

---

[1] Lies स्त्री च mit Matsya-P. XII, 9, 12.

[2] Man beachte das doppelte *ca*.

Kūrma-Purāṇa.	Liṅga-Purāṇa.
1 Ilā Manus älteste Tochter;	1 Ilā Manus älteste Tochter
	2 wird zum Manne Sudyumna, durch Mitras und Varuṇas Gnade;
4 wird wieder zum Weib	3 wird durch Śivas Fluch im Śaravaṇa zum Weibe;
	4 wird durch Roßopfer zum Kiṃpuruṣa und heißt in dieser Existenz Ilā oder Sudyumna.
	5 In Budhas Palast wird sie monateweise abwechselnd Mann und Weib.
2 gebiert von Budha in dessen Palast den Purūravas,	6 Als Weib gebiert sie von Budha den Purūravas.
3 als [Mann] Sudyumna drei Söhne,	7 Als [Mann] Sudyumna hatte sie drei Söhne.

Mit der Angabe, daß der Mann Sudyumna schließlich wieder zum Weibe wird, steht das Kūrma-Purāṇa vereinzelt da. Nur im Vāyu-Purāṇa ist diese Angabe LXXXV, 23 — ein überschüssiger Halb-Śloka, der den Gang der Erzählung stört — eingeschoben, sicherlich von irgendeinem Kopisten. Nach dem Matsya-P. und dem so gut wie wörtlich gleichen Texte des Padma-Purāṇa bleibt Ilă [so!] Kiṃpuruṣa und hat als solcher nach der Geburt des Purūravas noch drei Söhne Utkala, Gaya und Haritāśva. Beide haben auch (Matsya-P. XII, 16 = Padma-P. V, 8, 121) die gleichlautende Bemerkung:

इलः किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ।

‚In der Kiṃpuruṣa-Gestalt wird er sowohl Ilă als Sudyumna genannt', also wie Liṅga-P. I, 65, 22, nur Ilă statt Ilā, was, wie sich unten zeigen wird, eine Verderbnis ist.

In der Stelle des Liṅga-Purāṇa sind die Verwandlungen gehäuft, ebenso auch in den anderen Fassungen der Purāṇen und im Rāmāyaṇa. Folgende Tabelle mag die Verwandlungen zeigen. Die Ziffern unter den Siglen der einzelnen Quellen geben an, in welcher Reihenfolge die links vermerkten Züge in ihnen aufeinander folgen.

	Br. = Har. = Vāyu	Kūrma	Viṣṇu	Mārk.	Bhāg.	Liṅga	Mat. = Pad.	Rām.
1. Ilā Mann	—	—	—	—	—	—	1	1
2. Ilā Mädchen	1	1	1	1	1	1	—	—
3. wird zum Mann Sudyumna,	—	—	2	2	2	2	—	—
4. wird im Śaravaṇa zum Weib,	—	—	3	3	3	3	2	2
5. gebiert von oder bei Budha den Purūravas, . . .	2	2	4	4	4	5	3	4
6. wird monatlich abwechselnd Mann und Weib, . . .	—	—	—	—	5	4	4	3
7. wird wieder zum Mann, .	3	3	5	5	—	6	—	5
8. hat drei Söhne, ...	4	4	6	6	6	7	5	—
9. wird wieder zum Weib .	—	5	—	—	—	—	—	—

Aus dieser Tabelle ist ersichtlich, daß der einzige allen diesen Quellen gemeinsame Zug der ist, daß Ilā von oder bei Budha den Purūravas gebiert. Außer dem Mārkaṇḍeya-Purāṇa bezeichnen alle Quellen in der uns vorliegenden Fassung Budha als Vater. Das Mārkaṇḍeya-Purāṇa dagegen sagt (111, 14):

जनयामास तनयं यत्र सोमसुतो बुधः ।

‚[Ilā] gebar einen Sohn, wo sich des Mondes Sohn Budha befand.‘

Es ist möglich, daß hier etwas Altes bewahrt ist, denn in der ältesten Form der Sage war Budha sicher nicht der Vater des Purūravas. Er wurde dazu offenbar nur in der Absicht gemacht, die Monddynastie an die Sonnendynastie anzugliedern.

Daß das Rāmāyaṇa im letzten Grunde auf eine von der purāṇischen unabhängige Quelle zurückgeht — obgleich der heute vorliegende Text sicherlich durch die Purāṇen beeinflußt ist — zeigt schon der Umstand, daß hier nicht Manu, sondern Kardama Ilas Vater ist. So wird uns dieser Text, mit Vorsicht verwendet, kritische Dienste leisten können.

Am meisten stehen in unserer Tabelle der Harivaṃśa, das Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-Purāṇa einerseits dem Matsya- (Padma-)Purāṇa

und dem Rāmāyaṇa andererseits gegenüber. Nach der ersten Gruppe gebiert Ilā den Purūravas und wird dann zum Manne Sudyumna, nach der zweiten wird der Mann Ilā zum Weib und gebiert Purūravas. Das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa unterscheiden sich aber in einem wesentlichen Zug. Im Rāmāyaṇa ist das Weib Ilā, ehe es zu Budha kommt, zu einem monatlich das Geschlecht wechselnden Wesen geworden und empfängt in dem Monat, in dem es weiblich ist, eine Leibesfrucht. Es ist klar, daß dieser Zug nicht ursprünglich sein kann. Im Matsya-Purāṇa dagegen wird nach der Geburt das Weibeslos Ilās dadurch gemildert, daß Ilā monatlich abwechselnd Mann und Weib wird. Dieser monatliche Wechsel zwischen Mannes- und Weibsgestalt findet sich nun nur noch in zwei Purāṇen, im Bhāgavata- und im Liṅga-Purāṇa. Beide weichen aber in derselben Weise voneinander ab, wie die eben genannten Quellen. Das Bhāgavata-Purāṇa geht mit dem Matsya-Padma-Purāṇa, das Liṅga-Purāṇa mit dem Rāmāyaṇa. Wir dürfen daraus schließen, daß dieser Zug der alten purāṇischen Fassung fremd war und werden sogleich sehen, wie er in die Geschichte hereingekommen ist.

Die vier mittleren Gruppen unserer Tabelle sind Vermittelungen zwischen den beiden linken und den beiden rechten. Der Zug von der Verwandlung im Śaravaṇa fehlt im Harivaṃśa, im Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-Purāṇa. Er stammt also wohl aus der Quelle des Matsya- (Padma-)Purāṇa und des Rāmāyaṇa oder geht auf eine dieser Fassungen selbst zurück. Sein Einschub verursachte dann, daß im Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya-, Bhāgavata- und Liṅga-Purāṇa die Verwandlung der Ilā in einen Mann vor der Verwandlung im Śaravaṇa eingefügt wurde. Von diesen Quellen haben das Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Liṅga-Purāṇa nochmals dieselbe Verwandlung an der Stelle, wo das Rāmāyaṇa, der Harivaṃśa, das Brahma-, Vāyu- und Kūrma-Purāṇa sie haben. Es ist wichtig, daß an der zweiten Stelle im Bhāgavata-, Matsya- und Padma-Purāṇa eine Wiederverwandlung in einen Mann fehlt. In diesen Quellen bleibt Ilā das geschlechtlich wechselnde Wesen. Die Rückverwandlung in einen Mann wird also im Liṅga-Purāṇa und vielleicht im Rāmāyaṇa — welches das dazu

führende Opfer im Vergleich mit der purāṇischen Fassung sehr aufbauscht — den in der Tabelle links stehenden Fassungen entlehnt sein.

So kommen wir auf zwei Typen.

1. Harivaṃśa, Brahma- (Vāyu-) und Kūrma-P.: Das Mädchen Ilā gebiert und wird dann zum Mann Sudyumna.

2. Matsya- (Padma-)P.: Der Mann Ilā wird zum Weib, gebiert und wird zu einem sein Geschlecht monatlich wechselnden Wesen Sudyumna.

Ähnlich das Rāmāyaṇa, das aber den Namen Sudyumna nicht kennt und die Verwandlung in das Zwitterwesen vor die Empfängnis des Purūravas verlegt. Da nun, wie oben gesagt, die Verwandlung in das Zwitterwesen offenbar ein späterer Einschub ist — daher im Rāmāyaṇa an ganz unpassender Stelle — so ergibt sich aus dem zweiten Typus ein noch ursprünglicherer dritter:

3. Ila gebiert Purūravas, ohne zum Weib geworden zu sein.

Über Ilas ursprüngliches Geschlecht herrscht Unklarheit. Nach den beiden linksstehenden Fassungen war Ilā von Haus aus ein weibliches, nach den beiden rechtsstehenden ein männliches Wesen. Die vier mittleren Purāṇen schließen sich den beiden linksstehenden an.

Wie, wenn das Geschlecht Ilās wirklich unbestimmt gewesen wäre und erst die späteren Fassungen der Sage, um eine Geburt des Purūravas von Ilā wahrscheinlich zu machen oder um die Könige der Monddynastie denen der Sonnendynastie anzugliedern, sich für ein ursprünglich bestimmtes Geschlecht entschieden und dann die Verwandlungen (zum Teil gehäuft) hätten eintreten lassen? Und dies ist wirklich der Fall.

In der ursprünglichen Fassung der Sage war Ilā, Manus Kind, ein vollkommener Zwitter, ein zweigeschlechtiges, zeugungskräftiges Wesen, wie Tuisto,[1] der Vater des Manus.

---

[1] Vgl. GOLTHER, *Handbuch der germ. Mythologie*, S 206 und 514 Man beachte, daß Manus ‚zum iranisch-indischen Manu zu stellen' ist (GOLTHER, a. a. O., S. 503, Anm. 1). Zum Folgenden vgl. den Exkurs S. 182 ff.

Den Beweis für diese Behauptung liefert die eingangs dieses Aufsatzes unter A gegebene MBh-Strophe: ‚Darauf entstand in Ilā der weise Purūravas. Sie war zugleich (चैव) seine Mutter und sein Vater.' Es geht nicht an, an diesen Worten zu deuteln und etwa erklären zu wollen, insofern Ilā das Weib ihn geboren, sei sie seine Mutter; insofern sie aber — vorher oder nachher — zum Manne geworden, sei sie sein Vater. Denn sein Vater könnte eben nur der sein, der ihn mit dem Weibe Ilā gezeugt hätte. Ganz richtig sagt Indra in der Bhāṅgāśvina-Geschichte (MBh XIII, 12, 29 f.) zu den Söhnen, die König Bhāṅgāśvina als Mann gezeugt hat, indem er sie mit denen verfeinden will, welche der König als Weib geboren hat: ‚Ihr seid Bhaṅgāsvanas[1] Nachkommen, die anderen dagegen sind Söhne des Asketen. Die Götter und Asura dagegen sind Söhne [desselben] Kaśyapa. Des Asketen Söhne genießen euer väterliches Reich'. Die oben angeführte MBh-Strophe kann also unmöglich einen anderen Sinn haben, als den, daß das zweigeschlechtige Wesen Ilā sich selbst befruchtet und die Frucht gebiert. Eine solche Anschauung konnte dem indischen Altertum, welches sie aus indogermanischer Zeit ererbt hatte, nicht fernliegen, da ja auch Prajāpatis *sṛṣṭis* wörtlich zu fassen sind: die Geschöpfe gehen aus seinem Leibe hervor und nach der Geburt derselben ermattet er. Nur ist freilich in allen diesen Prajāpati-Geschichten die Zweigeschlechtigkeit stark verdunkelt,[2] etwa wie bei Zeus, aus dessen Haupte Athene,[3] aus dessen Schenkel Dionysos entspringt. Von einer Selbstbefruchtung Prajāpatis ist nicht die Rede und seine Geburten finden aus allen Körperteilen statt. Ein zynischer Inder hätte von Prajāpati dieselben Worte brauchen können, die Lukian dem Hermes in bezug auf Zeus in den Mund legt: οὐκοῦν ἐλελήθει ἡμᾶς ἀνδρόγυνος ὤν; . . . ὅλος ἡμῖν κυοφορεῖ καὶ πανταχόθι τοῦ σώματος.[4]

[1] Diese Namensform hat das MBh.

[2] Die Termitenhaufen sind seine Zitzen (Maitr.-S. I, 6, 3, S. 90, 13 ff., 17); er wird schwanger Ś-Br. VIII, 4, 2, 1.

[3] Vgl. den im Haupt schwangeren Brahman MBh XII. 122.

[4] Dial. deor. 9.

Der syrische Spötter ahnte offenbar nicht, daß er hier einen wichtigen Zug der indogermanischen Religion ganz richtig in Worte gefaßt hatte.

Ein solcher ἀνδρόγυνος, wie ihn Lukian im Sinne hat, ist Ilă oder Sudyumna. Außer den klaren Worten des MBh beweist dies Brahma-P. vii, 23 = Hariv. i, 10, 27 (abgeändert Vāyu-P. lxxxv, 23): ‚Manus Sohn aber, welcher mit den Geschlechtsmerkmalen des Mannes und des Weibes versehen war (स्त्रीपुंसोर्लक्षणैर्युतः), behielt den berühmten Namen Ilā und Sudyumna.' Und ebenso beweist dies der in einzelnen Fassungen der Sage noch bewahrte Ausdruck *kiṃpuruṣa*, der, wenn man ihn überhaupt begreifen will, den Sinn von ἀνδρόγυνος haben muß

Der Ausdruck *kiṃpuruṣa* (*kim* = ‚ob'? *puruṣa* = ‚Mann') bedeutet ein Wesen, dessen Mannesnatur zweifelhaft ist, also recht eigentlich einen Zwitter. In übertragener Bedeutung heißt *puruṣa* überhaupt ‚Mensch'; darum ist, wie Weber gezeigt hat, *kiṃpuruṣa* in den Brāhmaṇa eine Bezeichnung des Affen. In der späteren Mythologie dagegen bedeutet *kiṃpuruṣa* ein Zwittergeschöpf anderer Art als in unserer Sage: einen Zwitter zwischen Mensch und Tier. Man stellte sich die *kiṃpuruṣa* als roßköpfige Menschen vor. Nehmen wir aber *kiṃpuruṣa* in seiner eigentlichsten etymologischen Bedeutung und vergleichen wir die oben angeführte genealogische Strophe des MBh, so werden wir keinen Augenblick im Zweifel sein, daß diejenigen Texte der Sage von Purūravas' Geburt, die dieses Wort bewahrt haben, in diesem Zuge auf eine ältere Fassung zurückgehen, in welcher Ilă wie in der MBh-Strophe ein Zwitter, ein vollkommener ἀνδρόγυνος war.

Diese Texte sind das Liṅga- und das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa.

Alle drei haben, wie wir sahen, mit dem Bhāgavata-Purāṇa die Angabe gemein, daß Ilă monatlich abwechselnd zum Manne und zum Weibe wird. Daß dies ein mit der MBh-Strophe nicht vereinbarer Zug ist, leuchtet ein; ebenso aber leuchtet ein, wie diese Umdeutung des *kiṃpuruṣa*, von dem das Bhāgavata-P. und das Rāmā-

yaṇa nichts sagen, eintreten mußte, wenn man die Monddynastie an die Sonnendynastie angliedern, also Budha zum Vater des Purūravas machen wollte. Da konnte man den Zwitter in dem alten Sinne nicht mehr brauchen. Es ist aber gleichfalls klar, daß die Sprache für ein monatlich regelmäßig sein Geschlecht wechselndes Wesen, das eben nur in den hier genannten vier Versionen derselben Sage vorkommt, kein besonderes Wort geprägt haben kann. Auch daraus ergibt sich, daß *kiṃpuruṣa* den Umdeutern im Sinne von ‚Zwitter' bekannt war und daß sie *ad hoc* diese Bedeutung modifizierten. Im Bhāgavata-Purāṇa findet sich der nun unpassende Ausdruck *kiṃpuruṣa* überhaupt nicht mehr. Auch der Verfasser des Rāmāyaṇa hat das Wort — offenbar weil er es nur noch im Sinne der späteren Mythologie kannte — nicht ungeändert passieren lassen. Daß seine alte Quelle es enthielt, ergibt sich aus seinem Texte zur Gewißheit. Nach ihm verwandelt nämlich Budha, um im Liebesspiel mit Ilā nicht gestört zu werden, die in Frauen verwandelten Gefolgsleute des früheren Königs Ilá in weibliche *kiṃpuruṣa*, indem er dieses Wort als gleichbedeutend mit *Kiṃnara*, ‚roßköpfiger Mensch', nimmt. Es heißt Rām. vii, 88, 21 ff.

सो ऽर्थं विदित्वा सकलं तस्य राज्ञो यथा तथा।
सर्वा एव स्त्रियस्ताश्च बभाषे मुनिपुंगवः ॥ २१ ॥
अत्र किंपुरुषीर्भूत्वा शैलरोधसि वत्स्यथ।
आवासस्तु गिरावस्मिञ्शीघ्रमेव विधीयताम् ॥ २२ ॥
मूलपत्त्रफलैः सर्वा वर्तयिष्यथ नित्यदा।
स्त्रियः किंपुरुषान्नाम भर्तॄन्समुपलप्स्यथ ॥ २३ ॥
ताः श्रुत्वा सोमपुत्रस्य स्त्रियः किंपुरुषीकृताः।
उपासांचक्रिरे शैलं वध्वस्ता बह्वलास्तदा ॥ २४ ॥

‚Als er nun der Wahrheit gemäß die ganze Angelegenheit dieses Königs erfahren hatte, sagte der gewaltige Asket zu allen diesen Frauen: „Werdet ihr zu Kiṃpuruṣī und wohnet an den Wänden des Gebirges und schnell sollt ihr euren Aufenthalt an diesem Gebirge nehmen! Von Wurzeln, Blättern und Früchten sollt ihr beständig leben, ihr Frauen, und sollt Gatten erhalten, die den Namen

Kiṃpuruṣa führen.“ Als diese in Kiṃpuruṣī verwandelten Frauen das vom Sohne des Mondes gehört hatten, da enteilte ihre Menge ins Gebirge.‘

Ebenso scheint der Verfasser der Erzählung, wie sie im Liṅga-Purāṇa vorliegt, den ursprünglichen Sinn von *kiṃpuruṣa* nicht mehr verstanden zu haben; denn sonst würde er die beiden Fassungen nicht so unvermittelt nebeneinander haben stehen lassen, wie er es tut. In der oben gegebenen Übersetzung heißt es Str. 22 f.: ‚Durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilā zum *kiṃpuruṣa*. In der *kiṃpuruṣa*-Gestalt wird sie sowohl Ilā als Sudyumna genannt. Und als sich Ilā in den Palast Budhas, des Sohnes des Mondes, begeben hatte, ward sie [abwechselnd] einen Monat lang ein heldenhafter Mann und wieder einen Monat ein Weib.‘ Der Verfasser dieser Erzählung hat also die ältere Fassung neben der jüngeren Umdeutung bewahrt, doch wohl, weil er eben das Verhältnis zwischen beiden nicht erkannte und *kiṃpuruṣa* wie der Verfasser des Rāmāyaṇa im Sinne der späteren Mythologie als ‚Mensch mit Roßkopf‘ auffaßte. Charakteristisch aber ist, daß er — wie die gleich zu besprechende Version des Padma- (Matsya-)Purāṇa — die Angabe aus einer älteren Quelle bewahrt hat, daß der *kiṃpuruṣa* einen Doppelnamen trägt. Das deutet darauf, daß hier zwei ursprünglich getrennte Sagen verschmolzen sind; wie, wird weiter unten erörtert werden.

Im Matsya- (Padma-) Purāṇa endlich wird erzählt, wie des in ein Weib verwandelten Königs Ila Brüder Śiva und Pārvatī bitten, ihren Bruder wieder in einen Mann zu verwandeln. Es heißt da Matsya-P. XII. 9 = Padma-P. v, 8, 114:

तुष्टुवुर्विविधैः स्तोत्रैः पार्वतीपरमेश्वरौ ।
तावूचतुरलङ्घ्यो ऽयं समयः किंतु सांप्रतम् ॥ ९ ॥
इक्ष्वाकोरश्वमेधेन यत्फलं स्यात्तदावयोः ।
दत्त्वा किंपुरुषो वीरः स भविष्यत्यसंशयम् ॥ १० ॥
तथेत्युक्ता ततस्ते तु जग्मुर्वैवस्वतात्मजाः ।
इक्ष्वाकोश्चाश्वमेधेन चेलः किंपुरुषो ऽभवत् ॥ ११ ॥
मासमेकं पुमान्वीरः स्त्री च मासमभूत्पुनः ।

बुधस्य भवने तिष्ठन्निलो गर्भधरो ऽभवत् ॥ १२ ॥
अजीजनत्पुत्रमेकमनेकगुणसंयुतम् ।
बुधश्चोत्पाद्य तं पुत्रं स्वर्लोकमगमत्ततः ॥ १३ ॥
इलस्य नाम्ना तद्वर्षमिलावृतमभूत्तदा ।
सोमार्कवंशयोरादाविलो ऽभून्मनुनन्दनः ॥ १४ ॥

‚Sie priesen mit mannigfachen Lobgesängen Pārvatī und Parameśvara. Die beiden sprachen: „Dieser Vertrag kann nicht gebrochen werden. Wenn ihr uns aber die Frucht des jetzt stattfindenden Rosseopfers Ikṣvākus gebt, so wird der Held zu einem *kiṃpuruṣa* werden; daran sollt ihr nicht zweifeln.“ Die Söhne Manus sagten das zu und entfernten sich und durch Ikṣvākus Roßopfer ward Ilă zum *kiṃpuruṣa.* Einen Monat lang ward der Held ein Mann, einen Monat lang wieder ein Weib. Und als Ilă in Budhas Palaste verweilte, ward er schwanger. Er gebar einen Sohn, welcher mit vielen Vorzügen ausgestattet war. Und als Budha diesen Sohn gezeugt hatte, stieg er zum Himmel empor. Nach Ilas Namen ward dieser Weltteil [*varṣa*] von nun an Ilāvṛta genannt und am Anfang der Mond- und Sonnendynastie stand Ilă, Manus Sohn.‘

Obwohl hier von Ilā dem Weibe die Rede ist, stehen auffälligerweise überall Maskulina. Bestimmte Schlüsse lassen sich daraus aber nicht ziehen, da in der noch zu besprechenden Śikhaṇḍin-Geschichte auch von diesem in seiner Weibergestalt öfter das Maskulinum steht. Daß auch in der eben angeführten Version des Matsya-P. älteres Versmaterial benutzt ist, ist klar. 12 *ab* = Liṅga-P. I, 65, 23 *ab* ist aber enger mit dem Vorhergehenden verbunden als im Liṅga-Purāṇa und man darf wohl annehmen, daß der Verfasser der eben gegebenen Version *kiṃpuruṣa* als ‚wechselgeschlechtiges Wesen‘ deutete. In dem oben angeführten Verse Liṅga-P. I, 65, 22 liegt hier eine bemerkenswerte Variante vor. Matsya-P. XII, 16 = Padma-P. V, 8, 121 lesen nämlich

इलः [statt इला] किंपुरुषत्वे च सुद्युम्न इति चोच्यते ।

‚In der *kiṃpuruṣa*-Gestalt wird er sowohl Ilă als Sudyumna genannt‘.

Wie wenig doch die künstliche Umdeutung des *kiṃpuruṣa* ‚zweigeschlechtiges Wesen' in ‚wechselgeschlechtiges Wesen' zum Zwecke der Angliederung der Monddynastie an die Sonnendynastie gelungen ist, kommt bei der Lektüre der 14. Strophe des Matsya-Purāṇa zum Bewußtsein. Dynastien werden doch eben nach den Vätern benannt und wenn es heißt: ‚am Anfang der Mond- und Sonnendynastie stand Ilā, Manus Sohn', während der Erzeuger nach derselben Fassung Budha, der von einem Weibe geborene Sohn des Mondes war, so dürfte dieser Widerspruch schwer zu lösen sein.

Es sind aber noch andere Versuche gemacht worden, die Monddynastie an die Sonnendynastie anzugliedern. Entweder, man machte Ila von vornherein zum Weibe oder man ließ bei dem Mann Ila einen Geschlechtswechsel eintreten. Alle diese Versuche, die in verschiedenen purāṇischen Fassungen und im Rāmāyaṇa miteinander vereinigt sind, schließen sich wie die bereits besprochene Einleitung an andere Sagen an. Wir untersuchen diejenigen Sagen, welche hier in Betracht kommen können. Es sind folgende:

1. Die Sage von Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina: Baudh., Ś-S. und MBh XIII, 12 (wo der Name nur Bhaṅgāsvana lautet).

2. Die Sage von Śikhaṇḍin: MBh V, 189--193; Südl. Pañcatantra ξ, Einl. 1 und DUBOIS, Einl. 1; Somadeva, KSS. LVI, 80 ff.; Kṣem., Bṛ.-M. XV, 300 ff.; Kathāprakāśa bei EGGELING, Gurupūjākaumudī, S. 120 ff.

3. Die Kommentare zu ṚV. VIII, 1, 34: Śāṅkh., Ś-S. 16, 11, 17; Sarvānukramaṇī, S. 27: Vedārthadīpikā, S. 137, 7; Bṛhaddevatā VI, 40 f.: Sāyaṇa, Einleitung zu ṚV. VIII, 1 und Komm. zu ṚV. VIII, 1, 34: Dyā Dvivedin. Nītimañjarī bei SIEG, Sagenstoffe, S. 40 f.

Der Inhalt der ersten Erzählung ist kurz folgender:[1]

[1] CALAND, *WZKM* XVII, 351; WINTERNITZ, ebenda, S. 292. Zu der Angabe bei Apollodor III, 71 f. (ed. WAGNER), daß der Geschlechtsgenuß des Weibes neunmal größer sei, als der des Mannes, vgl. den an verschiedenen Stellen belegten Sanskritspruch (BOEHTLINGK, *Ind. Spr.*[1] 412): ‚Doppelt', heißt es, ‚ist die Nahrung der Weiber, vierfach ihr Verstand, sechsfach ihr Unternehmungsgeist, achtfach ihr Liebestrieb'.

König Ṛtuparṇa Bhāṅgāśvina bringt, um die Geburt eines Sohnes zu erzielen, ein Opfer dar, von welchem Indra ausgeschlossen ist. Einst steigt er auf der Jagd in einen See: da verwandelt Indra ihn, um sich an ihm zu rächen, in ein Weib. Der König übergibt seinen hundert Söhnen das Reich, geht als Asketin in den Wald und gebiert von einem Asketen hundert Söhne. Er bringt diese in seine Residenz und auf seine Weisung hin regieren die Söhne, die er als Mann gezeugt, mit denen, die er als Weib geboren, gemeinsam, bis Indra unter ihnen Zwietracht sät und sie sich töten. Schließlich gewährt er die Auferweckung der Hälfte der Söhne. Der in ein Weib verwandelte König bittet diejenigen zu erwecken, die er als Weib geboren habe, da die Mutterliebe größer sei als die Vaterliebe.

Das MBh fügt noch hinzu, daß Indra dann alle Söhne wieder auferweckt. Ferner ist die MBh-Erzählung ganz wie die Fassung bei Hesiod und Ovid an die Frage geknüpft, ob der Geschlechtsgenuß der Männer oder der Frauen größer sei. Das MBh beantwortet sie wie die abendländischen Fassungen und der König bittet sich eben auf Grund dieser seiner Erfahrung als Gnade aus, ein Weib bleiben zu dürfen.

Daß diese Erzählung auf die Ausgestaltung der Sage von Purūravas' Geburt von Einfluß war, ist sicher. Der Zug zwar von dem Opfer, mit dem sie beginnt, ist nur zufällig ähnlich. In den purāṇischen Fassungen wird kein Gott beleidigt und wir haben ja gesehen, daß die Einleitung derselben sich zum Teil an die Brāhmaṇas, namentlich an das ŚBr., anschließt. Entlehnt sind dagegen aus der Bhāṅgāśvina-Sage folgende Züge: 1. Ein König wird in ein Weib verwandelt; 2. auf der Jagd; 3. durch Bestimmung eines Gottes. 4. In beiden Existenzen hat er Kinder; 5. nach dem MBh als Weib von einem Asketen.

Endlich ist auch 6. das Medium, durch welches die Verwandlung erfolgt, aus der Bhāṅgāśvina-Sage entlehnt. In dieser nämlich tritt sie ein, als der König in einem See badet.[1] Sicherlich geht

[1] Vgl. dazu Chauvin, *Bibl. des ouvr. arabes* viii, S 43, Nr. 11.

darauf die Angabe des Liṅga- und Matsya-(Padma-)Purāṇa und des Rāmāyaṇa zurück, daß die Verwandlung im ‚Röhricht' (*śaravaṇa*) vor sich ging. Man wählte eben eine einigermaßen entsprechende Örtlichkeit aus dem Sagenkreis des Śiva. Der Erzähler des Rāmāyaṇa aber hat — wie im Falle des *kiṃpuruṣa* — neben dem Ersatz auch den älteren Zug beibehalten; nur muß er natürlich nun den See anders unterbringen. Und so läßt er denn Ilā mit ihrem Gefolge nach der Verwandlung in ein Weib in dem See baden, in dem sich Budha kasteit.

Auch die Śikhaṇḍin-Sage hat verschiedene purāṇische Fassungen beeinflußt. Sie ist so eng mit der Rahmenerzählung des MBh verflochten, daß man annehmen muß, sie habe in ihren Hauptzügen wenigstens der ursprünglichen Dichtung angehört.[1] Ich gebe hier diese Hauptzüge nach HOLTZMANN: ‚*Ambā*, *Ambikā* und *Ambālikā*, die drei Töchter des Königs von *Kāśī*, werden von *Bhīṣma* mit Gewalt geraubt, um sie mit seinem jüngern Bruder *Vicitravīrya* zu vermählen; aber die älteste, *Ambā*, entläßt er wieder, weil sie heimlich mit dem König von *Śālva* verlobt ist. Da nun aber dieser, aus Furcht vor *Bhīṣma*, wie er angibt, seine Braut aufzunehmen sich weigert, so bittet sie den *Rāma*, des *Jamadagni* Sohn, um Hilfe. Dieser verlangt von *Bhīṣma* die Aufnahme der *Ambā* als dritter Gattin seines Bruders, und da *Bhīṣma* sich weigert, fordert er ihn zum Zweikampfe heraus. Der Kampf dauert dreiundzwanzig Tage lang, ohne eine Entscheidung zu bringen. Zuletzt stellt *Rāma* den Kampf ein und erklärt der *Ambā*, er vermöge ihr nicht zu helfen. Diese ergibt sich der Buße und verbrennt sich zuletzt ‚zum Tode des *Bhīṣma*'. Sie wird wieder geboren als Tochter des *Drupada*, vertauscht aber später ihr Geschlecht mit einem *Yakṣa*, der nun bis zum Tode des *Śikhaṇḍin*[2] Weib bleiben muß'.[3] Bhīṣma, welcher weiß, daß Śikhaṇḍin

[1] So urteilt auch A. HOLTZMANN, *MBh.* II, S. 117.

[2] So heißt die wiedergeborene Ambā in ihrer männlichen Gestalt.

[3] A. HOLTZMANN, *MBh.* II, S. 117. Oben ist nur die Schreibung der Eigennamen geändert und die Fußnote zugesetzt. — Von wichtigen Zügen hebe ich noch besonders hervor: Drupada kasteit sich vor Śiva, um dadurch die Geburt eines Sohnes zu erlangen. Śiva teilt ihm mit, das Schicksal werde ihm nur einen

eigentlich ein Weib ist, weigert sich, ihn zu töten und fällt auf diese Weise selbst.

Der zweite Teil dieser Geschichte — Geburt der Tochter statt des erwünschten Sohnes und Verwandlung derselben in einen Sohn — findet sich in den Hauptzügen wieder in derjenigen Fassung des *Südl. Pañcatant. a*, die DUBOIS veröffentlicht hat.[1] Die Sanskrit-Rezension ɛ̣ des südl. Pañcatantra hat eine etwas ursprünglichere Fassung als die von DUBOIS veröffentlichte, steht aber an genau derselben Stelle, nämlich als erste in die Einleitung eingeschobene Erzählung. Eine Übersetzung davon hat Verfasser *ZDMG* LXI, S. 18f. gegeben. Weitere Varianten finden sich bei *Somadeva, Kathāsaritsāgara* LVI, 80ff., *Kṣemendra, Bṛhatkathāmañjarī* XV, 300ff. und im *Kathāprakāśa*.[2]

Von diesen Fassungen stehen Somadeva, Kṣemendra, SP ɛ̣ und DUBOIS dem MBh im ganzen näher, als die Fassung des Kathāprakāśa. Doch sind bei Somadeva zwei Abweichungen bemerkenswert: 1. die Vorgeschichte fehlt; 2. der Prinz, der sich von dem Yakṣa dessen Männlichkeit leiht, ist ursprünglich kein Weib, sondern ein Zwitter. Denn aus Som. LVI, 86 geht hervor, daß es sich um einen organischen Fehler, nicht nur um mangelnde Zeugungskraft handelt.[3] Abgesehen nun davon, daß die Fassung des Kathāprakāśa wie die von SP ɛ̣ und SP DUBOIS das MBh bestätigen, insofern sie den Prinzen ursprünglich zum Weibe machen, so wird dieser Zug durch den Umstand als ursprünglich bestätigt, daß nur er in den Rahmen des MBh paßt. Nur, weil Śikhaṇḍin ursprünglich ein Weib

---

‚Weibmann' (*strīpumaṃs*) bewilligen, ein Mädchen, das später zum Manne werden würde. Śikhaṇḍin(ī) wird als Knabe erzogen und später vermählt. Seine junge Frau sieht sich betrogen. Der Schwiegervater rückt mit Heeresmacht an. Da kasteit sich Śikhaṇḍin(ī) vor einem Yakṣa, der ihr sein eigenes Geschlecht für einige Zeit leiht und dafür Śikhaṇḍin(ī)s Weibesgestalt annimmt. Als Kubera dies erfährt, bestimmt er, daß der Yakṣa ein Weib bleiben soll bis zu Śikhaṇḍins Tod.

[1] *Le Pantcha-Tantra ou les cinq Ruses*, S. 15.

[2] Deutscher Auszug bei EGGELING, *Gurupūjākaumudī* (Leipzig, HARRASSOWITZ, 1896), S. 121.

[3] Vgl. dazu oben den Ausdruck *strīpumaṃs*, ‚Weibmann', im MBh

war, will Bhīṣma nicht mit ihm fechten. Mit ausdrücklichen Worten sagt er v, 193, 65 ff.

नाहमेनं धनुष्पाणिं युयुत्सुं समुपस्थितम् ।
मुहूर्तमपि पश्येयं प्रहरेयं न चाच्युत ॥
व्रतमेतन्मम सदा पृथिव्यामपि विश्रुतम् ।
स्त्रियां स्त्रीपूर्विके चैव स्त्रीनाम्नि स्त्रीस्वरूपिणि ॥
न मुञ्चेयमहं बाणमिति कौरवनन्दन ।
न हन्यामहमेतेन कारणेन शिखण्डिनम् ॥

,Wenn jener mit dem Bogen in der Hand naht, um zu kämpfen, kann ich ihn unmöglich auch nur einen Augenblick sehen oder gegen ihn fechten, Unerschütterlicher![1] Auf der ganzen Erde ja kennt man das Gelübde, [das ich getan und] stets [gehalten habe]: „Niemals werde ich einen Pfeil schießen auf ein Weib, auf einen, der früher ein Weib war, auf einen, der einen weiblichen Namen trägt, auf einen, der Weibesgestalt trägt.“ Aus diesem Grunde kann ich Śikhaṇḍin nicht töten.‘

So ist also die Zwittergestalt des Prinzen, wie sie uns in der von Somadeva und Kṣemendra wiedergespiegelten Rezension der nordwestlichen Bṛhatkathā entgegentritt, eine Änderung, ähnlich wie die in der unten zu erwähnenden zweiten Erzählung Sāyaṇas, und wie diese wohl in Erinnerung an eine verwandte Erzählung — vermutlich die ursprüngliche Ilā-Erzählung — an Stelle des für die Śikhaṇḍin-Geschichte ursprünglichen Zuges untergeschoben.

Ähnlich verhält es sich mit dem ersten, bei Somadeva und Kṣemendra fehlenden Zuge: daß der Vater durch seine Askese die Geburt eines Sohnes begehrt. Auch dieser Zug gehört der MBh-Erzählung ursprünglich an, da Śikhaṇḍins Vater durch die Geburt eines Sohnes eben das Mittel erlangen will, Bhīṣma zu vernichten. Diese Sehnsucht nach dem Sohne kommt in den Fassungen des Südl. Pañcatantra und des Kathāprakāśa, wenn auch nicht mehr in der ursprünglichen Bestimmtheit, so doch noch deutlich genug,

[1] So redet Bhīṣma hier Duryodhana an, um anzudeuten, daß ja auch Duryodhana ein Gelübde zu halten pflege.

zum Ausdruck. Nach dem Südl. Pañcatantra will der König sich von seiner Hauptgemahlin trennen, weil sie ihm immer nur Töchter schenkt, und läßt sich nur mit Mühe bereden, es noch auf eine Niederkunft ankommen zu lassen. Die Königin gebiert wieder eine Tochter, die nun ihr Vater, der Minister, für einen Sohn ausgibt, bis er die Gelegenheit findet, mit Hilfe des Yakṣa die Tochter in einen Sohn zu verwandeln. Im Kathāprakāśa versprechen sich zwei befreundete Königinnen, die guter Hoffnung sind, ihre Kinder zu vermählen, falls sie verschiedenen Geschlechts sein sollten. Im übrigen ist die Fassung des Kathāprakāśa erweitert durch den Zug des belauschten Gesprächs und aus der Bhāṅgāśvina-Fassung ist der Zug entlehnt, daß der angebliche Prinz von seinem Pferd auf der Jagd in den Wald entführt und wenn auch nicht durch Baden im See, so doch durch Hineinspringen in einen Brunnen und Trinken aus seinem Wasser zum Manne wird. Somadeva, Kṣemendra und beide Fassungen des Südl. Pañcatantra bestätigen dagegen die Fassung des Mahābhārata.

Auch die Śikhaṇḍin-Erzählung ist für die Ausgestaltung verschiedener puranischer Versionen wichtig geworden. Sie hat ihnen den Zug geliehen, daß der Vater die Geburt eines Sohnes wünscht, aber nur die einer Tochter erreicht, jedoch mit dem Versprechen der gewährenden Gottheit, daß diese Tochter später zum Sohne werden soll. Diesen Zug haben im Gegensatz zum Kūrma-, Liṅga- und Matsya- (Padma-) Purāṇa und — was wichtig ist — zum Rāmāyaṇa der Har., das Brahma- (Vāyu-), Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya und Bhāgavata-Purāṇa und das Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Bhāgavata-Purāṇa fügen als Begründung der Geburt der Tochter statt der des Sohnes noch das Versehen des Opferpriesters hinzu, wohl — mittelbar oder unmittelbar — in Anlehnung an die bekannte Erzählung von Tvaṣṭṛs Opfer in den Brāhmaṇas (ŚBr. I, 6, 3, 8; Taitt.-S. II, 5, 2, 1; II, 4, 12, 1; Maitr.-S. II, 4, 3; Jaim.-Br. II, 155, 4).

Es könnte nun als dritte Quelle für die Ausgestaltung der Sage von Purūravas' Geburt noch die traditionelle Erklärung von ṚV. VIII, 1, 34 in Betracht kommen. Der Dichter dieses Liedes preist zunächst

Indra, dann, in Str. 30, freigebige Könige, endlich in 31f. den Fürsten Svanadratha, Āsaṅgas Sohn, der ihn über alles Erwarten reich beschenkt habe. In 33 sagt er, der Vater seines Gönners Āsaṅga sei seinerzeit wohl der freigebigste Fürst gewesen und habe ihn gleichfalls reich beschenkt. In der Schlußstrophe deutet er an, daß dies Geschenk dem Āsaṅga Segen gebracht habe. Die Strophe lautet:

अन्वस्य स्थूरं ददृशे पुरस्तादनस्थ ऊरुरवरंबमाणः।
शश्वती नार्यभिचक्ष्याह सुभद्रमर्य भोजनं बिभर्षि॥

‚Da zeigte sich vorn sein Starkes, herabhängend wie ein Schenkel, dem nur der Knochen fehlte. Frau Śaśvati sagte, als sie es betrachtete: „Ein wonniges Genußmittel trägst du, o Herr!"'

Diese Strophe, deren Ton doch wohl humoristisch sein soll, muß des übrigen Inhaltes des Liedes wegen unbedingt an eine Tatsache erinnern. Offenbar hatte der frühere König Āsaṅga in seinem Alter ein Opfer zur Erlangung eines Sohnes, eine पुत्रेष्टि, dargebracht, wobei der Verfasser des Liedes VIII, 1 als Priester beteiligt war, und Svanadratha wurde geboren, was man natürlich diesem Opfer zuschrieb. Der derb humoristische Ton der Strophe wurde später, als man nichts mehr von dem historischen Āsaṅga wußte, ernst genommen. Aus ददृशे schlossen die Exegeten, daß der König vorher überhaupt kein männliches Glied besessen hätte. Und so hatte man schon zu Śāṅkhāyanas Zeit eine Geschichte zur Erläuterung dieses Hymnus erfunden: Śāṅkhāyana sagt ŚS. 16, 11, 16f.: मैधातिथं षष्ठम्। यथासङ्गः प्लायोगिः स्त्री सती पुमान्बभव। ‚Die sechste ist die Geschichte von Medhātithi, wie Āsaṅga, Playogas Sohn [ursprünglich] ein Weib war und [dann] zum Manne wurde.' Die Bṛhaddevatā sagt VI, 40f.: ‚In der Ṛgveda-Strophe: „[Da zeigte sich vorn] sein Starkes [usw.]" pries Śaśvatī die Āṅgirasī, die Frau, die [bei ihm] wohnte, ihren Gatten. Diesen Āsaṅga, der ein Weib war, machte der Ṛṣi zum Manne. In den vier Ṛgveda-Strophen „Preise!" usw. ist [von Āsaṅga] seine eigene Gabe gepriesen.'

Auf diesen dürftigen Angaben fußen die Kommentatoren. Die Sarvānukramaṇī weiß S. 27 bereits zu berichten, daß Āsaṅga,

nachdem er zum Weibe geworden, wieder zum Manne wurde. Ṣaḍguruśiṣya fügt S. 137, 7 der Vedārthadīpikā zwei Züge hinzu: ‚Āsaṅga, der vorher durch den Fluch eines Gottes zum Weibe geworden war, wurde nachher durch die Macht der Askese zum Manne.‘ In der Einleitung zu ṚV. viii, 1 berichtet Sāyaṇa: ‚Ein König namens Āsaṅga, der Sohn eines Königs namens Playoga, war durch den Fluch eines Gottes zum Weibe geworden, ward dann durch die Macht der Askese durch Medhātithis Gnade zum Manne‘ usw.

Derselbe Sāyaṇa gibt aber zu viii, 1, 34 eine in zwei Zügen abweichende Version — charakteristisch für den Spielraum, den die Kommentatoren ihrer Phantasie bei der Sacherklärung ließen! Hier erzählt er: ‚Dieser König Āsaṅga ward einst durch den Fluch eines Gottes zum Zwitter [नपुंसक]. Da seine Gemahlin Śaśvatī infolge des Zwittertums ihres Gatten betrübt war, übte sie strenge Askese. Und durch diese Askese ward er zum Manne. Als sie dann in der Nacht bemerkte, daß er ein männliches Geschlechtsteil erlangt hatte, pries ihn Śaśvatī fröhlich mit dieser Strophe.‘

Dyā Dvivedin endlich fügt noch den Grund zu dem Fluche und den fluchenden Gott hinzu:[1]

‚Einst lebte ein preiswürdiger Sohn des Playoga, der bei der Opferhandlung viel Speise spendete. (Nachdem er vorher, viel Opfer usw. veranstaltend, Speise gegeben hatte, trieb er später aus Habgier Handel.)[2] Als Wucherer wurde er durch Agnis Zorn zum Weibe. Nachdem Medhātithi [von ihm] viel Gold erhalten hatte, gab er ihm eine Wahlgabe: „Du sollst, o Herr, reichlichen Genuß vom Weibe haben, nachdem du sogleich die Männlichkeit erlangt hast.“‘

Gerade so künstlich, wie die Sprache dieses Stückes ist, die sich bestrebt, möglichst viel nur vedische Ausdrücke zu verwenden, ist der Inhalt. Ein König, der Handel treibt! Und wie kommt

[1] Sieg, *Sagenstoffe*, S. 40.

[2] Der Inhalt der Klammer aus Dyās Kommentar.

Agni dazu, den Wucherer zu bestrafen? Man sieht, daß dies ungeschickte Züge sind, die äußerlich — offenbar von Dyā selbst — angeflickt sind. Agnis Zorn entnahm er wohl dem auffälligen Vokativ अग्ने in Str. 33 des Ṛ V.-Textes.

Daß Dyā selbst der Verfasser dieser Erzählung ist, ergibt sich aus den Worten, mit denen er sie einleitet:

निघण्टुतः समाहृत्य प्रयोगानेव वैदिकान् ।
दृष्टेतिहासमस्पष्टं विस्पष्टः सूचितो मया ॥

प्रयोगानेव वैदिकान् ist ein in Versnöten geborener Ausdruck. Dyā meint: प्रयोगान्वैदिकानेव und will sagen: ‚Nachdem ich aus den Nighaṇṭu nur im Veda gebräuchliche Ausdrücke gesammelt und eine [dadurch] dunkle Erzählung „geschaut“ habe, habe ich sie [im Kommentar] erklärt.‘ दृश् ‚schauen‘ ist in dem Sinne zu fassen, wie ein Ṛṣi einen vedischen Hymnus ‚schaut‘.

Dieses Beispiel ist lehrreich. Es zeigt, wie Erzählungen im Anschluß an den Text des Ṛ V. entstehen. Eine Strophe, deren Veranlassung man nicht mehr kennt, wird vermutungsweise gedeutet, die Vermutung natürlich in apodiktische Form gekleidet. Für den wundergläubigen Inder war die Verwandlung eines Weibes in einen Mann etwas sehr Glaubhaftes. So gab der Wortlaut der Strophe die von solchem Standpunkte aus ganz natürliche Erzählung Śāṅkhāyanas: ‚Āsaṅga war erst ein Weib und wurde zum Mann.‘ Von den folgenden Erklärern setzen die meisten irgendeinen Zug an und so bringt es Sāyaṇa fertig, die Geschichte bei der zugehörigen Strophe in zwei wesentlichen Punkten anders zu erzählen als in der Einleitung zu dem betreffenden Liede.

Dieses Verfahren ist für indische Kommentatoren nicht ungewöhnlich. Wenn der Kommentator z. B. die hübsche Strophe Bhartṛhari II, 2 ed. BOHLEN (यां चिन्तयामि सततं usw.) erklären soll, so erzählt er einfach die Geschichte von der wandernden Frucht.[1] Umgedreht wird so manche Sentenz in Indien, um die hergebrachte Form zu wahren, über eine Prosaerzählung gesetzt, mit

[1] Ed. v. BOHLEN S. VI f.; S. 178. Vgl. WEBER, *Ind Stud.* XV, S. 210 ff.

der sie ursprünglich nichts zu tun hat (man vergleiche z. B. das Jātaka und das Dhammapada). Und so haben die Kommentatoren unserer R̥V.-Strophe sicherlich einzelne Züge ihres mageren Geschichtchens aus bekannten Erzählungen geschöpft. Verwandt ist dieses Geschichtchen, das bereits Śāṅkhāyana anführt, mit den oben behandelten Sagen. Es gehört aber sicherlich zu den Deszendenten, nicht zu den Aszendenten derselben. Zum Nachweis einer direkten Abhängigkeit von einer bestimmten Fassung ist es zu mager. Vielleicht aber liegt in der zweiten Fassung Sāyaṇas, in der der König zum Zwitter (*napuṃsaka*) wird, eine mittelbare Beziehung zu der Quelle vor, nach der Purūravas von einem Zwitter stammt.

Fassen wir das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung zusammen! Es kommen in ihr folgende Textgruppen in Betracht:

I. **Purūravas, Sohn Ilās:** genealogische Strophen MBh I, 75, 18f.

II. **Geschichte Ilās und Geburt des Purūravas:** Kūrma-P. XX, 4ff.; Liṅga-P. I, 65, 19ff.; Viṣṇu-P. IV, 1, 8ff.; Har. I, 10, 3ff. = Br.-P. VII, 3ff. = Vāyu-P. LXXXV, 3ff.; Mārk.-P. CXI, 6ff.; Bhāg.-P. IX, 1, 3ff.; Matsya-P. XI, 40ff. = Padma-P. V, 8, 75ff.; dazu, auf abweichender Quelle beruhend, aber zum Teil an die Purāṇen angeglichen, Rām. VII, 87—90. Endlich Som., KSS. LXXXIX, 85f.; Hariv. I, 25, 46.

III. **Purūravas, Sohn Budhas:** Hariv. II, 95, 31ff.

IV. **R̥tuparṇa Bhāṅgāśvina:** Baudh., Ś-S.; MBh XIII, 12.

V. **Manus Opfer; Ilā, Manus und Mitra-Varuṇas Tochter:** Taitt.-S. I, 7, 1, 3; II, 6, 7, 1—4; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4—7; Ś-Br. I, 8, 1, 7—11; Kāṭh. XI, 2 (S. 146, 6).

VI. **Śikhaṇḍin:** MBh V, 189—193; Som., KSS. LVI, 80ff.; Kṣem., Br.-M. XV, 300ff.; SP. ξ, Einl. 1; SP. Dubois, Einl. 1; Kathāprakāśa.

VII. **Tvaṣṭrs Opfer:** Ś-Br. I, 6, 3, 8; Taitt.-S. II, 5, 2, 1; II, 4, 12, 1; Maitr.-S. II, 4, 3; Jaim.-Br. II, 155, 4.

VIII. **Āsaṅga Plāyogi:** R̥V. VIII, 1, 34 und die daran anknüpfenden Erläuterungen: Śāṅkh., Ś-S. 16, 11, 17; Sarvānukramaṇī

S. 27; Vedārthadīp. S. 137, 7; Bṛ.-D. VI, 40 f.; Sāyaṇa, Einl. zu ṚV. VIII, 1; Sāyaṇa zu ṚV. VIII, 1, 34; Dyā Dvivedin, Nītimañjarī (SIEG, *Sagenstoffe*, S. 40 f.)

Von diesen Gruppen fällt Nr. VIII von vornherein weg. Wir haben gesehen, daß ṚV. VIII, 1, 34 nicht das geringste mit einer Wundererzählung zu tun hat und daß sich die Erklärer, offenbar in Anlehnung an die anderen Geschlechtswechselsagen, eine Wundergeschichte konstruieren.

Schon im Ṛgveda und in den Brāhmaṇa führt Purūravas den Namen Aiḷa oder Aiḍa. Das kann heißen ‚Sohn des Iḷa' oder ‚der Iḷā'. Die puraṇischen Fassungen weichen in dieser Beziehung von einander ab; wichtig ist, daß das Rāmāyaṇa nur einen männlichen König Ila kennt. Endlich darf nicht übersehen werden, daß das Rāmāyaṇa als Vater Ilas nicht Manu, sondern den Prajāpati Kardama nennt. Alles dies deutet darauf hin, daß nur der zufällige Gleichklang von Ilā und iḷā, iḍā ‚Opferspende' die Deutung Aiḷa (Aiḍa) als ‚Sohn der Iḷā (Iḍā)' veranlaßt hat, mit anderen Worten, daß Aiḷa mit der personifizierten Opferspende ursprünglich nichts zu tun hatte.[1]

Aus der unter I angeführten Mahābhārata-Stelle und aus Br.-P. VII, 23 usw. ergibt sich klipp und klar, daß nach der ältesten Fassung der Sage Purūravas der Sohn eines zweigeschlechtigen Wesens, eines zeugungskräftigen Zwitters war. Spuren dieser ältesten Fassung finden sich nicht nur in der Unsicherheit der puranischen Berichte über Ilās ursprüngliches Geschlecht, sondern vor allem in dem Ausdruck *kiṃpuruṣa* des Liṅga- und Matsya- (Padma-)Purāṇa sowie in den *kiṃpuruṣī* des Rāmāyaṇa. Um die Monddynastie mit der Sonnendynastie zu verbinden, deutet die spätere Sage *kiṃpuruṣa* als ‚sein Geschlecht wandelndes Wesen', oder — nachdem das Wort *kiṃpuruṣa* eine andere Bedeutung angenommen hatte — als ‚aus Tier-

[1] Denkbar wäre, daß Ila in einer ursprünglichen Fassung der Sohn Kardamas, Sudyumna der Manus war. Der Anklang von Ilā an die als Manus Tochter personifizierte Iḷā ‚Opferspende' wird dann die Übertragung der Ila-Sage auf die Sudyumna-Sage erleichtert oder geradezu veranlaßt haben.

und Menschengestalt gemischtes Wesen'. Im Liṅga-Purāṇa I, 65, 22 f. stehen die beiden Anschauungen rein äußerlich nebeneinander. Wie es scheint, denkt der Verfasser sich unter dem *kiṃpuruṣa* wie der Verfasser der Rāmāyaṇa-Erzählung einen Roßmenschen und erst in Budhas Haus läßt er sich diesen in ein menschliches Wesen verwandeln, das monatlich sein Geschlecht wechselt und das nun nicht mehr *kiṃpuruṣa* ist. Im Matsya- (Padma-)Purāṇa ist *kiṃpuruṣa* diesem sein Geschlecht wechselnden Wesen gleichgesetzt und das Bhāgavata-P. gibt den Ausdruck *kiṃpuruṣa* preis, während das Rāmāyaṇa ihn im Sinne der späteren Mythologie faßt und durch Übertragung auf Ilās Gefolge loszuwerden sucht

Die anscheinende Absurdität, daß ein Zwitter sich fortpflanzen soll, noch mehr vielleicht der Wunsch, die Könige der Monddynastie auf einen Ahnen mit denen der Sonnendynastie zurückzuführen, veranlaßt schon frühzeitig andere Änderungen in der Sage. Ein Teil der Quellen macht den doppelgeschlechtigen Ila zum Mädchen Ilā und identifiziert diese Ilā mit Manus Tochter. Die Folge davon ist, daß man in immer stärkerer Anlehnung an die unter V aufgeführte Sagengruppe eine Vorgeschichte konstruiert. Aus der unter VI aufgeführten Gruppe — Śikhaṇḍin — wird in diese Vorgeschichte der Zug aufgenommen, daß das Opfer (in der Śikhaṇḍin-Geschichte die Askese) zur Geburt eines Sohnes führen sollte, aber zur Geburt einer Tochter führt, die bestimmt ist, in einen Sohn verwandelt zu werden. Viṣṇu-, Mārkaṇḍeya- und Bhāgavata-Purāṇa fügen noch den Zug von dem beim Opfer begangenen Verstoß in Anlehnung an die Sage von Tvaṣṭṛs Opfer ein (Gruppe VII). Das Bhāgavata-P. endlich erweitert auch diesen Zug noch durch den Wunsch der Königin nach der Geburt einer Tochter.

Der zweite Überlieferungsstrom der Sage von der Abstammung des Purūravas, der durch das Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa vertreten wird, sucht sich der mißverstandenen Zwittereigenschaft Ilas auf andere Weise zu entledigen. Er greift zu der Geschlechtswechselsage in Gruppe IV. Dabei wird die Wunderkraft des Sees, die schon bei Baudhāyana insofern verdunkelt ist, als

Indra den badenden König verwandelt, während sich in der hier sicher echteren Überlieferung des MBh Indras Wirksamkeit darauf beschränkt, daß er den König an den Wundersee führt, noch mehr verdunkelt, und zwar im śivaïtischen Sinne: an Stelle des Sees tritt das Śaravaṇa (‚Röhricht'). Doch hat, wie wir sahen, das Rāmāyaṇa daneben den See, wenn auch natürlich in anderer Verwendung, beibehalten. Das Rāmāyaṇa entlehnt der Gruppe IV noch den Zug, daß die Verwandlung gelegentlich einer Jagd stattfindet, ein Zug, den auch das Mārkaṇḍeya- und das Padma-Purāṇa übernommen haben.

Somit war nun die Möglichkeit gegeben, die Könige der Monddynastie mit denen der Sonnendynastie auf einen Ahnherrn zurückzuführen. Budha, der Sohn des Mondes, pflegt mit Ilā dem Weibe der Liebe. Auch hier lehnen sich mehrere Texte wieder an die in Gruppe IV aufgeführte MBh-Fassung an, insofern nämlich das Viṣṇu-, Bhāgavata-, Matsya- (Padma-)Purāṇa und das Rāmāyaṇa Budha als Asketen auftreten lassen.

* * *

Wir haben somit gesehen, daß die Geschlechtswechselsagen in Gruppe II und VIII auf die in Gruppe IV und VI zurückgehen. Die spätere Erzählungsliteratur hat dieses Motiv noch weiter gepflegt. Bekannt ist die Mūladeva-Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā, in der ein Brahmanenjüngling sich willkürlich durch eine von dem Meisterschelmen hergestellte Zauberpille in ein Weib verwandelt (Somadeva, KSS. 89; Kṣemendra, Bṛ.-M. 9, 716—765; Jambhaladatta 13; Śivadāsa 14; Baitál P. S. 107). Bei Jambhaladatta handelt es sich nur um einen Zauber; die Pille wird nicht erwähnt. Dagegen bilden die Zauberpillen, welche weibliche oder männliche Gestalt verleihen, ein Hauptmotiv in dem von Paṇḍit Śrāvaka Hīralāla, Jāmnagar 1910, veröffentlichten metrischen Śrīmalayasundarīcarita des Sūri Jayatilaka aus dem Āgamagaccha. Eine Handschrift dieser Fassung ist saṃv. 1536 (= 1479/80 n. Chr.) datiert. Die Quelle Jayatilakas, die er einfach versifiziert, ist die Malaya-

sundarīkathā des Sūri Māṇikyasundara aus dem Añcalagaccha, der um 1400 n. Chr. schrieb. Ich hoffe, diese Fassung mit Übersetzung zu veröffentlichen. Der Roman selbst ist aber älter, da sich Māṇikyasundara — wie der ihn ausschreibende Jayatilaka — auf Vorlagen in Sanskrit- und Prākrit-Versen beruft.

Auf die Vetālapañcaviṃśatikā-Geschichte geht auch die Prākritfassung Devendras (1073 n. Chr.) zurück.[1] Diese Erzählung ist aber eine sehr starke Umarbeitung. An die Stelle der Prinzessinnen der Vetālapañcaviṃśatikā tritt eine Hetäre; der Held ist nicht ein Schützling Mūladevas, sondern Mūladeva selbst. Durch die Pille verwandelt er nicht sein Geschlecht, sondern seine Gestalt. Daß aber die Quelle die genannte ist, ergibt sich daraus, daß Mūladeva schließlich zum König wird und als solcher Vikramarāja heißt: Vikrama aber ist der Kurzname für Vikramasena, den Helden der Vetālapañcaviṃśatikā.

Ebenfalls auf die Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā geht Somadeva, Kathāsaritsāgara VII, 41 ff. = Kṣemendra, Bṛhatkathāmañjarī I, 3, 55 ff. (S. 29) zurück. Diese Geschichte ist eine Erweiterung, in die auch ein Zug der 1. Erzählung der Vetālapañcaviṃśatikā aufgenommen ist (Som., Kathās. LXXV, 59 ff., Kṣem., Br.-M. IX, 71 ff., Śivadāsa I, Jambhaladatta I, Baitál P. I).[2] In ihr ist auf rein äußerlichem Wege, durch den Doppelsinn von *veṣa* ‚Gestalt‘ und ‚Kleid‘ nämlich, aus dem Geschlechtswechsel eine einfache Verkleidung geworden, so daß diese Form sich einer anderen großen Gruppe von Märchen anschließt.

Dasselbe gilt von der Version der Śukasaptati, textus simplicior 62, Mar. 61, wo die beiden Geliebten der Vetālapañcaviṃśatikā zu Frauen eines Rājputen geworden sind.

Im Dharmakalpadruma III, 6, 324 ff. wird der Geschlechtswechsel nicht durch eine Pille, sondern durch ein Zauberkraut herbeigeführt. In diesem noch nicht veröffentlichten Werke bildet

[1] Text bei Jacobi, *Ausg. Erzählungen*, S. 56 ff.; Übersetzung in J. J. Meyers *Hindu Tales*, London, Luzac & Co., 1909, S. 193 ff.

[2] Zeichensprache; vgl. *ZVfV.* 1908, S. 69 f.

die Verwandlung eine Episode aus dem Rahmenteil, Tar. 42 und 43 des Kathāsaritsāgara, = Bṛhatkathāmañjarī XIV, 414 ff. Nach der Fassung des Dharmakalpadruma verwandelt sich der Held durch dieses Zauberkraut gleichfalls in ein Mädchen, um sich einer geliebten Prinzessin zu nahen. Es fehlen aber hier alle obszönen Züge.

Endlich gehört hierher offenbar auch die allerdings nur sehr weitläufig verwandte Geschichte von dem schwangeren König in Amarasūris Ambaḍacarita, S. 69. Weiteres in den *Geschlechtswechselsagen*.

* * *

Nachdem ich die vorstehende Abhandlung in der vorliegenden Form völlig abgeschlossen hatte, verglich ich BENFEY, *Pantsch.* I, § 9. Hier gibt BENFEY zu der oben aus dem Südl. Pañcatantra nach DUBOIS zitierten Erzählung folgende Parallelen: Śikhaṇḍin (MBh), Sindibad-nâmah und die übrigen Fassungen des Sindabad-Kreises, Hesiod, Apollodor, MBh XIII, 597 (Bhaṅgāsvana), Orlando innamorato, dann die Ilā-Erzählungen nach Viṣṇu-, Matsya-, Vāyu-, Bhāgavata-Purāṇa. Obwohl BENFEY, dem ja viel weniger Quellen vorlagen als uns und der sich natürlich in seiner Einleitung kurz fassen mußte, die Abhängigkeit der einzelnen Sagen und Sagengruppen nicht so bestimmt hat, wie es oben geschehen ist, auch weder an dem Ausdruck *kiṃpuruṣa* ‚Zwittergeschöpf . . ., welches abwechselnd einen Monat Mann, einen Monat Weib‘ ist, Anstoß nahm,[1] noch die oben zitierte wichtige genealogische Strophe des Mahābhārata und Br.-P. VII, 23 usw. erwähnt, hat er doch das Richtige hier wie so oft gefühlt. Er schließt den angeführten Paragraphen mit diesen Worten: ‚Dieser Geschlechtswechsel beruht, wie mir scheint, noch auf der alten, den Indogermanen eigenen doppelgeschlechtigen Auffassung ihrer Gottheiten, über welche ich Einiges in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VIII, 455 und 456, angemerkt habe. Sie ist auch in der Personifikation des Gebetes *iḍa*

[1] Ich bemerke, daß der Ausdruck *kiṃpuruṣa* mich auf die ursprüngliche Zwittergestalt Ilās oder Sudyumnas führte, nicht BENFEYS Bemerkungen, die ich seinerzeit natürlich gelesen, aber völlig vergessen hatte.

zu erkennen.[1] Schließlich bemerke ich, daß, wie Purûravas Sohn der Idâ ist . . ., so auch von ihm im Siva-Purana berichtet wird, daß er, infolge eines Fluches der Parvatî (ähnlich wie oben Ida durch Veranlassung derselben), den einen Monat Mann, den andern Weib war' usw. *ZDMG.* VIII, 455 f. sagt Benfey: ‚Eine solche männliche und weibliche Auffassung der Gottheiten aber mit Zurücktreten der letzteren scheint in der That in den indogermanischen Religionen einst Statt gefunden zu haben. Ich erkenne eine Spur derselben noch in der indischen Anschauung, wonach die Macht, sanskr. *çakti*, eines jeden Gottes als dessen Frau aufgefaßt wird; eine andre, welche zugleich zeigt, daß diese Auffassung eine uralte war, in der Bildung der Frauennamen der Götter. Diese werden nämlich im Sanskrit mehrfach aus Themen auf *a* durch Hinzutritt von *ânî* gebildet z. B. *indra indrâṇî*, aus *bhava bhavânî*. Diese Bildungen sind dem Wesen nach identisch mit der Bildung der Frauennamen *brahmâṇî* aus *brahman*, *agnâjî* aus *agni*, *manâvî* aus *manu*, das heißt das Element der Femininalbildung ist bloß das hinzugetretene *î* . . . In dén indogermanischen Religionen nun, in welchen sich der Drang nach polytheistischer Individualisirung früh geltend machte, wie in der griechischen und indischen, mußte auch früh eine Trennung solcher männlichen und weiblichen Auffassung und in Folge davon eine Selbstständigkeit der letzteren eintreten. Diese finden wir aber nun gerade sehr stark in Çiva's Gemahlin ausgeprägt; so stark, daß sich nicht vermuthen läßt, daß sie unter dem unveränderten Namen ihres Mannes hätte dargestellt werden können' usw.

Zum Schlusse sei noch an eine germanische Parallele zu den oben angeführten Geschlechtswechselsagen erinnert, an Loki, der zeitweise zum Weibe wird und auch Kinder gebiert.[2] Mir will doch scheinen, daß hier Loki der Träger einer alten indogermanischen Sage ist.

---

[1] Denkt Benfey hier an VS. 2, 3? Doch vgl. P. W. s. v. इडा.

[2] Vgl Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, S. 416 ff.

Exkurs zu S. 154f. und S. 160ff.

Nach der Analogie des germanischen Tuisto, des griechischen Zeus und des indischen Prajāpati wird man annehmen müssen, daß der Name dieser ursprünglich androgynen Götter meist männlich gebraucht wurde und daß also auch im Ṛ V. x, 95, 18 *Aiḷa* mit ‚Sohn des Iḷă‘ zu übersetzen ist. Die oben S. 160ff. gegebenen Ausführungen, welche sich auf MBh i, 75, 18, auf Brahma-P. vii, 23 = Harivaṃśa i, 10, 27 (abgeändert Vāyu-P. lxxxv, 23), auf die Fassungen des Matsya und Padma-P. und des Harivaṃśa sowie auf den in verschiedenen Purāṇen und im Rāmāyaṇa vorkommenden Ausdruck *kiṃpuruṣa* stützen, werden in erwünschtester Weise durch die verschiedenen Rezensionen des schwarzen Yajurveda bestätigt. Die Strophe Maitr.-S. i, 5, 3 (S. 70, 1) = i, 5, 10 (S. 79, 1) = Taitt.-S. i, 5, 6, 1 lautet variantenlos:

सं पश्यामि प्रजा अहमिडप्रजसो मानवीः ।
सर्वा भवन्तु नो गृहे ॥

‚Ich sehe die Geschöpfe, die von Manu stammenden Nachkommen Iḍăs; sie alle mögen in unserem Hause entstehen!‘

Dies ist eine alte, beim Opfer verwendete Strophe, mit welcher der Priester für den Opferherrn um Reichtum an Kindern und Vieh betet. Das Kāṭhaka vii, 1 (S. 62, 14) hat freilich **इडाप्रजसो** ‚Nachkommen Iḍās‘. Daß dies aber eine Korrektur ist, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß in der zweiten Zeile **बह्वीर्** ‚viele‘ statt **सर्वा** ‚sie alle‘ steht. Man sieht, daß ein reflektierender Verbesserer an der Arbeit war. Dieser Verbesserer oder vielmehr Schlimmbesserer hat aber, wie es solche Leute zu tun pflegen, nur halbe Arbeit getan und so erscheint an anderer Stelle auch im Kāṭhaka die von den beiden anderen Rezensionen beglaubigte männliche Form *Iḍă*.[1] Kāṭh. vii, 8 (S. 69, 16) nämlich wird dieselbe Strophe erläutert und an dieser Stelle heißt es: **सं पश्यामि प्रजा अहमिति सर्वा एव प्रजा**

[1] Das ist sowohl Boehtlingk im kleinen *Pet. Wörterb.* wie Bloomfield in seiner *Ved. Concordance* entgangen.

अवरुन्द्ध इडप्रजसो मानवीरित्यैडीर्हि प्रजा मानवीर्ये च वै ग्राम्याः पशवो ये चारण्याः — ,„Ich sehe die Geschöpfe“; damit eignet er sich alle[1] Geschöpfe an; „die von Manu stammenden Nachkommen Iḍăs“: denn von Iḍă stammend sind die von Manu stammenden Geschöpfe, die im Dorfe und die im Walde lebenden Tiere.‘

Die Maitr.-S. hat an entsprechender Stelle (I, 5, 10 = S. 79, 3): ऐडीश्च वा इमाः प्रजा मानवीश्च । ता एवावारुद्ध । — ‚Denn sowohl von Iḍă stammend als von Manu stammend sind diese Geschöpfe. Diese hat er [der Priester] sich [mit der zitierten Strophe für den Opferherrn] angeeignet.‘

Ebenso erscheint in der Saṃhitā des weißen Yajurveda, der Vājasaneyī S. (II, 3), wie schon das *PW.* angibt, die maskuline Form *iḍă* (als Beiwort Agnis). Ob das aber irgend etwas mit unserer Sage zu tun hat, ist fraglich.

Der älteste Text, welcher von Iḍā als Manus Tochter spricht, ist das uns erhaltene Brāhmaṇa des weißen Yajurveda, das Śatapatha-Br. In diesem wird bekanntlich I, 8, 1, 6 ff. im Anschluß an die Sintflutgeschichte erzählt, wie die von Manu in die Fluten geopferten Spenden von Milch und Milchprodukten [*iḍā*] sich zu einem Weib verdichten, in dessen Fußspuren sich Schmelzbutter sammelt. Mitra und Varuṇa, welche ihre Väter zu sein begehren, werden von Iḍā abgewiesen. Sie geht zu Manu, gibt sich als seine Tochter und als verkörperten Segensspruch zu erkennen und weist ihn an, wie er sie beim Opfer verwenden solle. Durch ihre Verwendung bringt er die Geschöpfe hervor. ‚Diese ist ihrem Wesen nach dasselbe, was die Opferspende aus Milch und Milchprodukten [*iḍā*] ist.‘

Es bedarf keines Beweises, daß wir in dieser Erzählung nicht einen alten Mythus vor uns haben, sondern eine von den zahllosen Sagen, welche die Theologen zur Erklärung gewisser Opfergebräuche ausspintisiert haben. So werden gleich nachher (16 und 18) andere Bräuche bei dieser Anrufung daraus erklärt, daß Manu gefürchtet habe, die Rākṣasa möchten sein Opfer stören. Der Beiname des Purū-

---

[1] Also nicht ‚viele‘, wie an der ersten Stelle korrigiert ist!

ravas, *Aiḍa*, wird als Metronymikon gedeutet, um ihn mit der Libation aus Milch und Milchprodukten, der *iḍā*, zusammenzubringen, mit der er ursprünglich offenbar nichts zu tun hatte. Diese Libation wird mit althergebrachten Formeln angerufen, wenn man sie darbringt. In dieser Anrufung wird die *iḍā* als *mānavī* ‚zu Manu gehörig', als *ghṛtapadī* ‚butterfüßig', als *maitrāvaruṇī* ‚Mitra und Varuṇa gehörig' bezeichnet. Das Śatapatha-Br. erklärt diese Anrufungen im Anschluß an seine Erzählung mit folgenden Worten: ‚„*mānavī, ghṛtapadī*"; denn Manu hat sie einst [oder: zuerst] erzeugt. Deshalb sagt der [Priester] *mānavī.* „*ghṛtapadī*": weil Butter an ihren Füßen zusammenlief, deshalb sagt er *ghṛtapadī.* Und „*maitrāvaruṇī*": weil sie mit Mitra und Varuṇa zusammentraf.'

Schon die belanglose Rolle, welche Mitra und Varuṇa in der Erzählung des Śatapatha-Br. spielen, erweist, daß wir in ihr keine alte, echte Sage vor uns haben, daß diese Sage vielmehr lediglich zur Erklärung der Anrufungen der *iḍā* erfunden ist. Und daher kommt es, daß dieselben Anrufungen im schwarzen Yajurveda ganz anders erklärt werden. Taitt.-S. II, 6, 7, 3:

‚Er sagt „*mānavī*"; denn Manu hat sie einst [oder: zuerst] erblickt. Er sagt „*ghṛtapadī*": weil aus ihrem Fuße Butter gepreßt wurde, deshalb sagt er so. Er sagt „*maitrāvaruṇī*", denn Mitra und Varuṇa trieben sie aus.'

Die Taitt.-S. weiß also auch an dieser Stelle nichts davon, daß *iḍā* Manus Tochter ist und ihre Theologen haben sich zur Erläuterung der hier gebrauchten Epitheta eine ganz andere Geschichte ausspintisiert, als die Theologen des Śatapatha-Br. Sie erzählen nämlich (II, 6, 7, 1 ff.):

‚Manu suchte das Opfertaugliche der Erde. Er fand die ausgegossene Schmelzbutter. Er sprach: „Wer kann diese auch beim Opfer bereiten?" Da sagten beide, Mitra und Varuṇa: „Aus der Kuh können wir beide sie bereiten." Da trieben sie die Kuh aus. Überall, wo diese ihren Fuß aufsetzte, ward Schmelzbutter [aus diesem] ausgepreßt. Daher heißt sie *ghṛtapadī* [„butterfüßig"]. Dies ist ihr [der *iḍā*] Ursprung.'

Beide Erzählungen, die des Ś.-Br. und die der Taitt.-S., werden zur Erklärung derselben oben angeführten Anrufungen der *iḍā* erzählt, alter Formeln, deren Sinn man nicht mehr verstand und die man in der den Brāhmaṇa geläufigen Weise unter Zuhilfenahme der Phantasie deutete.

Daß die anderen Stellen, in welchen die personifizierte Iḍā im schwarzen Yajurveda mit Manu in Verbindung gebracht wird (Taitt.-S. I, 7, 1, 3; Kāṭh. VIII, 4, S. 87, 1; Taitt.-Br. I, 1, 4, 4; Maitr.-S. I, 6, 13, S. 106, 15), auf die obige Stelle des Śatap.-Br. zurückgehen, wird ausführlich in meinen *Indischen Geschlechtswechselsagen* dargelegt werden. Hier sei nur betont, daß aus dieser Entlehnung geflissentlich die Angabe ausgemerzt wird, Iḍā sei Manus Tochter gewesen. Die Anhänger des schwarzen Yajurveda hielten eben an der Angabe der in allen drei Rezensionen enthaltenen, also dem ältesten erreichbaren Bestand dieses Veda angehörigen Strophe fest, daß Iḍā Manus ‚Sohn' war, der mit der Libation *iḍā* nichts zu tun hatte.

Wie die Libation *iḍā* als *mānavī*, ‚Manu gehörig' bezeichnet wird, so gibt es auch eine Melodie des Sāmaveda, welche ‚Manu gehörig' heißt (*mānavam*, adj. neutr., zu *sāman*, n., ‚Melodie'). Das zum Sāmaveda gehörige Tāṇḍyamahābrāhmaṇa XIII, 3, 15 erläutert diesen Namen ganz ähnlich, nur viel dürftiger, wie die Yajurveden die Bezeichnung der *iḍā* als *mānavī*: ‚Durch diese Melodie erlangte Manu Nachkommenschaft, Fülle. Es pflanzt sich fort und vermehrt sich, wer mit der *mānava*-Melodie singt.'

Wenn das Śatapatha-Br. seine Erzählung an die alte Flutsage anknüpfte, so lag diese Anknüpfung nahe. Denn wir finden auch an einer anderen Brāhmaṇa-Stelle die Angabe, daß Manu nach der großen Flut durch Opfer die Schöpfung erneuerte — wie ja in den Brāhmaṇa, den Opferhandbüchern, eben alles durch Opfer erreicht wird. Das Kāṭhaka erzählt XI, 2 (S. 146, 6): ‚Die Gewässer hatten diese [Erde] abgespült. Nur Manu war übrig geblieben. Dieser schaute dieses Opfer [*iṣṭi*]. Das brachte er dar. Mit dem opferte er. Durch dieses vermehrte er sich. Durch dieses gelangte er zu solcher Fülle.

So vermehrt sich, so kommt zu dieser Fülle, zu welcher Manu kam, wer, dies wissend, mit diesem Opfer opfert.‘ Von der *iḍā* aber ist hier nicht die Rede.

So ergibt sich denn, daß die Angabe, *Iḍa* sei Manus Tochter gewesen, einzig und allein auf die eine Stelle des Śatapatha-Br. zurückgeht, an der sie zur Erklärung einer alten Formel erfunden ist. Von hier aus ist sie in die meisten Purāṇen unter größerer oder geringerer Anlehnung an das Ś.-Br. übertragen worden.

Berichtigungen: Oben S. 21, letzte Zeile des Textes, streiche ‚ich‘. — S. 23, Z. 13 v. u. lies: योगिनामप्यगम्यः — S. 33, § 39, Z. 4f. lies ‚Einteilung‘ statt ‚Einleitung‘.

Lexikalische Miszellen.

Von

Immanuel Löw.

1. אוזנא. אודיינא.

Lagarde hat Semitica I 40 für אזנא דמיא (אגנא, אדנא, אודנא) Ber 22ª, Sabb 157ᵇ אוזנא hergestellt. Die Emendation wird durch Samuel Ǵama glänzend bestätigt: er berichtet, die LA אוזנא sei nicht nur handschriftlich bezeugt, sondern auch durch mündliche Schultradition als richtig erwiesen. Da er von dem entsprechenden syrischen Worte keine Kenntnis hat, ist sein Zeugnis als vollgiltig anzusehen. Die Coronelsche Handschrift liest übrigens ebenfalls so (Beth Nathan f. 10ᶜ). Ben Jehuda verzeichnet Millon 91 aus Ezra Hababli: ורחצי את בגדיך באודניך, verkennt aber den richtigen Sachverhalt.

ܘܐܙܢܐ, ܘܐܐܙܢܐ (ܐܘܐܙܢܐ Brock. Add.) Lag. gA 10_{22}, Sem. I 40 pers. *ābe zān*, daraus semitisiert ܘܐܙܢܐ. BA 3371 hat *wāznā*: ܘܐܙܢܐ ܩܡ ܐܩܦ ܗ̄ الابزن ܗܘ ܕܣܚܝܢ ܒܗ ܦܓܪܐ = الحوض الجرن DBB 664_{16}. 55_{25} Honein: الاجران, الاحواض, التوابين. (DBB aus cod. S: ܐܘܣܝܐ = انابيب الاجران nach Fraenkel *WZKM* 1889, 176 vielleicht ὠρεῖα.) Cardahi: ܐܘܐܙܢܐ = ܐܘܙܢܐ ܕܡܣܚܝܢܘܬܐ — الجرن. PSm 1061 κολυμβήθρα ܘܐܐܙܢܐ = ܒܝܬ ܥܡܕܐ. Synonym ist: ܓܘܪܢܐ = ܡܐܢܐ ܕܡܣܚܝܢܘܬܐ ܠܚܣܝܢܬܐ ܕܡܝܐ Cardahi, AUDO I 131, der ܓܘܪܢܐ und ܘܐܙܢܐ für einander setzt.

جرن γοῦρνα Fl zu Levy I 437 גורנא jMeg II $74^{a}_{68.\,69}$. Lattes, *Nuovo Saggio* 31 hat versucht גרניות (גרנייה) Tanch. kī tābō 3 dazu zu stellen.

Arabisch: a) أَبْزَن Dozy 82: Badewanne (= حَوْض). BA, BB, Card. haben das Wort zu ܘܐܙܢܐ. — b) جُرْن Dozy 189: bassin, pierre

creusée = حوض auge, auge de puits. BA, DBB 644_{16}, Card., AUDO zu ܐܓܢܐ, DBB 475_8 zu ܓܘܪܢܐ. — c) حَوّض Dozy: bassin, cuvette, baquet; baignoire, pièce d'eau, étang etc. BA, BB zu ܐܓܢܐ, DBB 475_8 zu ܓܘܪܢܐ.

Es ist ein Fehlgriff, wenn Krauss, *Talm. Archäol.* i 274 zu diesem ܐܓܢܐ stellt: עריינה (: דלת) Sifra 75ᶜ Weiss. אודיינא (אדיניא, אדוניא, אודניא) TKel Bm viii 587_{22}, Semachot xi f. 49ᵃ Romm. אדייני Aruch, MK 27ᵃ, 21ᵃ (hier LA אודייני, was Jastrow irrig: officiers or teachers chair erklärt), אידני Hg 213_{10}, אודיני RḤan. — אודייני (אידיני, אידווני, אדינה) Aruch, Bb 144ᵃ. Das Wort ist nach S. Fraenkel (brieflich 18./xi. 1906) vermutlich assyrisch. Cf. *udīnu* ii Del. HWB 27ᵇ? Wenn das Targum Jer. 43_{10} das Wort für שפרירו nimmt, so ist das, nach Fraenkels Annahme, durch den Anklang an שרפרף veranlaßt. Die Targumstelle hat ed. אפדניה, aber ms u. Aruch (auch Bacher S. b. S. p. 113 deutsch) אודְנֵיה (אודנא). Irrig stellt wohl Jastrow hieher אודני ii Est. 1, 2 p. 9_{11} Cassel.

Erklärungen zu MKaO: Raši und Ar.: Mörser; zu Bb: RG und Raši: בור וביסויו; Tōβāfōt: ספסל גבוה. Ben Jehuda sv. setzt unrichtig אודין an und übersetzt: Planke. Es ist übrigens weder biblisch ארן (Jastrow), noch عدن (Kohut), auch nicht mandäisch (?) ܐܕܝܢܐ *tentorium* (PSm 57) oder δέρμιον oder ὕδιον (Brüll *MGWJ* 1870, 213). Lattes i 31 *Nuovo Saggio* 8. Krauss *Lehnw.* sv. Brüll *Jahrb.* i 54.

2. ܐܘܣܡܐ.

DBB 57: من اسماء السوسن البرّى. Daraus AUDO: ܐܘܣܡܐ = ܫܘܫܢܐ ܕܒܪܐ. Pflanzennamen 380 aus BB angeführt, aber nicht erklärt, von Brockelmann und Brun übergangen, im kleinen PSm: *lilium agreste.*

Die mit der Formel من اسماء eingeleiteten Glossen Bar Bahlūls stammen aus dem *Kunāš* des Gabriel Ibn Bochtješu (Duval, BB, Vorrede p. xvi), sind ursprünglich in arabischer Schrift notierte Synonyma des Dioscorides und — wie ich in meinen Pflanzennamen an zahlreichen Beispielen erwiesen habe — nur auf Grund arabischer Transkription zu lösen. Es ist also اوحما, eventuell nach *ܐܘܚܡܐ اوسما herzustellen und dies ist اورنيا, das Synonymon οὐρανία zu ἶρις, das der syrische Dioscorides, wie Aβaf zeigt, durch שושן ברא wieder-

gab. Diosc. i p. 9. Mein: Šōšannā *WZKM* 22, 156. Das Wort ist also aus den Wörterbüchern zu streichen.

3. *כבסא.

Sabb. 138[b] נוד בכבסין Ar (und RḤ bei Ar!) und Alf, בכסכסין 1 ms, בכיסין Raši ms, בכיסנא RḤ ed. Wilna, בנסבא ms M (Kohut = كسغ Strick, angeblich pers.). Sabb 139[b] ובכסיה, ed. ובכסכסיה. Ar nach RḤ: Fäden oder Bänder; Raši: Riemen. Das unsichere Wort wurde entstellt tradiert. Es ist *בכסין, bezw. *ובכסיה herzustellen.

ܩܣܘܬܐ ist ein Stück (BA bei PSm 1778 ‚altes') Leder, aus dem die Sohle der Sandale hergestellt wird[1] [BA 4789, DBB 911]. Im Talmud also wohl mit Raši: [Leder-]Riemen z. B. am Schlauche angebracht. [Nöldeke: BB hat es 1701 zu κασσύματα.]

4. מימום.

Ein instruktives Beispiel für die Verwahrlosung unserer jüdisch-aramäischen Texte und die große Wichtigkeit der Herbeischaffung handschriftlichen Materials bietet Ber. r. 45, 2, eine Stelle, der wir in Krauss' *Lehnwörtern* ii 227 nicht beikommen konnten. Es handelt sich um die Unfruchtbarkeit der Sarah. Gen. 16, 2 heißt es: ‚Da sprach Sarai zu Abram: siehe, Gott hat mich verschlossen, daß ich nicht gebäre.' Dazu läßt sie der Midrasch hinzufügen: ‚Ich weiß, woher mein Unglück kommt! Nicht wie man mir sagte, sie braucht ein Amulet, sie braucht . . . um fruchtbar zu werden, sondern: siehe, Gott hat mich verschlossen, daß ich nicht gebäre (mir hilft also weder Amulet noch . . .).' Sie bietet darum ihrem Manne ihre Magd an. An Stelle der Punkte haben die Ausgaben הימום, DLuria konjizierte חימום. Theodors Apparat bietet aus Handschriften und Aruch: מיומם, מחמם (= מיומם), מיימם, מיימים, ממיים. מימים. Hierin ist μῶμος unschwer zu erkennen, und zwar in der Bedeutung زانی, adulter ܓܝܪܐ.

[1] Von Sergius ܡܣܪܦܠܐ (BA 4789, PSm aus BA ܡܣܪܦܣܠܐ), ܡܣܪܦܠܐ (DBB 911) genannt; irrig Brun und K bei PSm: ܡܣܪܦܠܐ vel ܡܣܪܦܠܐ subula sutoris vel potius assumentum calcei. Audo hat allerdings ܡܣܪܦܠܐ zu ܩܣܘܬܐ = ܩܣܘܬܐ܂ ܢܥܠܐ — EN 23$_{20}$ نعل المداس ܩܣܘܬܐ (danach Audo) auf ܚܪܡܐ folgend.

ܡܝܡܣܐ, die syrische Glossographen für ܡܘܡܣܘܬܐ (ܡܘܡܣܘܣܘܬܐ) und ܡܘܡܣܘܣܝܬܐ (adulterium, fornicatio) geben. Der Midrasch sagt also, da Sarais Unfruchtbarkeit eine gottgeordnete ist, helfe ihr weder ein Amulet, noch ein — Ehebrecher! Das Wort kommt in der Bedeutung Hanswurst auch sonst im Midrasch vor, KRAUSS 326. 337, wo ich an ܡܘܡܣܝܣ μιμάδες actress, prostitute erinnert habe. Auch arabisch مومس Hanswurst, مومسة meretrix gehören her.

5. נעימה.

PAUL KLEINERT will in seinem gehaltreichen Werke *Musik und Religion* (1908, S. 19) die Bezeichnung Neumen (*neuma*), d. i. die Vokalisen des altlateinischen Kirchengesanges und die Zeichen, deren man sich zur Vergegenwärtigung des Ganges der Melodie bediente, aus der Synagoge herleiten. Er lehnt die Ableitung von πνεῦμα und νεῦμα ab und meint: ‚Im talmudischen Hebräisch ist *nĕʿīmā*, fem. wie *neuma*, die Melodie. Die Verdunkelung des *i* zu *y* mag auf die Einwirkung des *ʿajin* zurückgehen [?]. Darauf möchte auch die Nebenform *neoma* hinweisen. Sie trifft nach der häufigen Transkription von *ʿajin* durch *o* [?] ganz mit dem syrischen *neʿmo* zusammen.‘

Ich will mich für diese immerhin nicht unmögliche Identifikation KLEINERTS nicht einsetzen, allerdings noch weniger für seine Annahme, daß der Ausdruck jodeln sich von den Jubellauten der langgezogenen Schlußsilbe im Halleluja herleite: da aber die Frage zur Diskussion gestellt ist, möchte ich das mischnische Wort, das BUXTORF ganz übergeht, belegen. *nĕʿīmā* heißt der Gesang der Ahroniden beim Priestersegen [RTarfon: בתוך נעימות אחיו הכהנים Sifre sutta 52 IZ. בנעימת אחיהם הכהנים . . . בנעימת אחיו הכ' Kid 71a. בתוך נעימת הכ' Bem. r. 11, 8 Koh. r. 3, 11], und der Gesang der Leviten im Heiligtum, der durch helle Knabenstimmen lieblicher wird [REliezer b. Jakob: צוערי לויה . . . כדי ליתן[1] תבל בנ' Arach 2, 6 T II 544_{17}], und der Gesang

[1] Wie Gewürz zu Speisen, so Knabenstimmen zum Gesang: מנעים את השירה RG zu Arach 16b. Die hohe Kinderstimme würzt die Männerstimmen: Raši a. O.

des berühmten Leviten הוגדס[1] [נ׳ יתירה היה יודע jŠek v 48^{d} = נותן קולו בנ׳ Joma 38^{b}].

Auch das Klingen der Glöckchen am hohenpriesterlichen Gewande heißt, schon bei Sirach 45, 9, so [לתת נ׳ בצעדיו]. Die Engelchöre singen das Dreimalheilig in heiligem Gesange [בנ׳ קדושה Morgengebet,[2] BAER 78, BAER zur Stelle: Melodie], auf Erden wird das Schema rezitiert: à l'unisson des bouches, des voix et des chants [בנ׳ אחת Schir. r. 8, 14 BACHER Terminol. II 126. RÉJ 31, 200]. Es soll gesungen werden [בנ׳ Sofer. 14, 9 MVITRY 706_{22}] ebenso wie das darauffolgende Bekenntnis: der Ewige ist Gott [מתחיל בנ׳ Sofer. a. O. MV 704_{4}] und die Hallelpsalmen [לקרותם בנ׳ Sofer. 20. 9 MV 716_{22}; לאמרן בנ׳ Sofer. a. O. MV 716_{25} Schibbŏle haleket p. 197_{30}; בשיר ובנ׳ 197 n. 19, בנ׳ והודאה 200_{32}. Für בנחת ובנ׳ 101 wird die LA n. 27: בעמידה vorzuziehen sein. — J. MÜLLER, Sofer. p. 195. 290]. Moses trug dem Volke die Thora in demselben Tone vor, in welchem er sie von Gott[3] gehört hatte [RAkiba: ובנ׳ שהיה משה שומע Mech. 65^{b} FRIEDMANN = מלמד שבקול וברוח ובנ׳ Mech HOFFMANN 101_{1}, daraus jEx 19, 19 נעימתא מלייא[4] l. נעימת Fragmententarg. GZBGR 39: בקל בסים ובנעימת קלא], daher ist sie in cantillierendem Vortrag — Raši: den Akzenten entsprechend — vorzulesen, die Mischna nach ihrer Singweise zu lernen [RJochanan: כל הקורא בלא נ׳ והשונה בלא זמרה Meg 32^{a} Sofer. 3, 10 MÜLLER p. 51 — Sofer. und Jalk. Ezech. זמירה — ZUNZ, *Syn. Poesie* 113, ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 12 [5]].

Nach dem Sprachgefühle der amoräischen Zeit heißt der Gesang *nĕʿīmā*, weil er *nāʿīm*, lieblich ist. Daher wurde das biblische נעים gern auf Gesang bezogen [z. B. 2 S 23, 1 R. Acha in Midr. Sam.

[1] KRAUSS, *Lehnw.* II 223: weder Εὐάγριος (KRAUSS) noch Ἀγαθός, SCHLATTER, *Verkanntes Griechisch* 50, noch هُجَيْرِس n. pr bei NÖLDEKE, *Beitr.* 80. HOMMEL, *Säugetiere* 302. 318.

[2] נעימות neben זמירות im Morgengebete BAER 79.

[3] Von Gott: נעימת קול כפי הגבורה Or zarua Alphabet א (Nr. ב).

[4] Nicht mit LEVY TWB: ‚die Worte waren lieblich.' Ebenso נעימת פימיה II Est 1, 2 p. 7 Z. 2 Cassel.

[5] Ob hieher gehörig: מעמיה בטוב נעימה Jozer zu P. Para. ARNHEIM übersetzt: Lieblichkeit

p. 135 Buber: מי מנעים זמירות ישראל = נעים זמירות ישראל Midr Ps 1, 6, Machiri Ps 1, 2, BACHER AgPal. III 118 und als Erklärung des n. pr. fem. *Naʿămā* Ber. r. 23, 3 p. 224 und THEODOR zur Stelle aus dem Targ j.] und diese Auffassung erhielt sich bis in die neueste Zeit [z. B. BAER, *Gebetbuch* p. 78 n.], obwohl נעים weder 2 S 23, 1 noch sonst in der Bibel Gesang bedeutet.

Daher gibt das angeführte Fragmenten-Targum בקל בסים[1] und Abāj Meg 32ª לבסומי קלא oder קליה dafür [RG zu Taan 16ª שיודע לבסם קולו, Raši a. O.: בסומי קלא שמושך הלב und Raši Kidd 71ª: כשהיו מושכין את קולם בנ׳ · · מקול נעימת חבירידם בנעימת קול שקורין טרו״ף Trop: LLöw gS II 284]. Angenehme Stimme und gesangliche Begabung [RJehuda: נ׳ וקולו ערב Taan 16ª, daher formuliert Raši Ber 6ª die Gemeinde singe: בנעימת קול ערב] werden von dem Vorbeter gefordert. Nach Stimme, Gesang und Aussehen sind die Menschen verschieden [AbNat². IV p. 17ᵇ SCHECHTER irrig tradiert; richtig: AbNat¹. IV p. 25ª SCHECHTER, ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 8: בקול בנ׳ ובמראה. Es ist irrig, nach der Parallelstelle TSnh VIII 428_2 jSnh IV 22ᵇ lZ, die דעת bietet, für נ׳ hier die besondere Bedeutung Geschmack anzusetzen (LEVY, KOHUT, DALMAN)].

Das Wort erhält sich in der neuhebräischen Poesie in der Bedeutung ‚Melodie'.[2]

Ob nun *nĕʿīmā* mischnisch melodischen Gesang oder bloß Cantillation bedeutet, ist schwer zu entscheiden.[3] Jedenfalls kann man den Gesang der Leviten, deren Chor aus Knaben und Männern zusammengesetzt war, für wirklichen melodischen Gesang halten, während man für den Priestersegen, für den sich alte Intonationen in der Synagoge traditionell erhalten haben, sowie für Thoravorlesung und Mischnavortrag eher an Cantillation denken wird.

[1] Audo sv : ܡܫܡܥܢܐ ܢܥܝܡܐ ܩܠܐ = ܒܣܝܡܐ.

[2] ZUNZ, *Syn. Poesie* 114. 116. 368. LB d. Or. 4, 539. EFODI, *Gramm.* p. 20 f. נעימות הקולות und נעימות. — In einer Briefanrede bei Isak Ibn Ghajjat (Tor. schel Rischonim I 27): יקירי נכבדי הנעימה. HEIDENHEIM, *Mišp. hatĕam.* 38ª, 39ª, 44ª₁ und Index. BAER, *Tor. Em.* 37.

[3] LLöw, *Ges. Schr.* II 286 n. 3. — GÜNZBURG, DAVID, *Principes de versification arabe* (1897), p. 191 f. angeführt RÉJ 40, 259. ACKERMANN, *Der synag. Gesang* 24.

Jüdisch-aramäisch ist das Wort kaum nachweisbar. Die jüdische Targumstelle, an der es vorkommt, ist dem hebräischen Ausdrucke der Mechilta nachgebildet. Spätkabbalistisches קל נעימו Sohar chadasch Amsterdam 1701 f. 71ᶜ 2. 5 beweist nichts.

Syrisch[1] allerdings steht ܢܘܼܩܡܐ (Audo ܢܩܘܡܐ) für μελῳδία, φθογγή, φωνή, vox, tonus, nota in cantando. BA bei PSm 889 zu διάψαλμα. DBB 1587 zu ܦܣܠܡܘܣ, wohl ψαλμός, DBB 126 und 1261 zu ἦχος الانغام, الاصوات.

Verbum: ܢܲܩܸܡ نغم, ܡܢܲܩܸܡ ينغم DBB 1261. Mischn. Hif. מנעים jŠek v 48ᵈ 61 Ber. r. 23, 4.

ܢܥܸܡ suavis fuit نَعِم und ܢܲܩܸܡ نغّم modulate cecinit ist auseinanderzuhalten. Dies verlangt Nestle auch für das Hebräische (G¹⁵ sv.) und ist im Rechte, wenn arabisch نغم ‚den Koran singend rezitieren' und نَغْمة Melodie, ton, chant, air echt ist.[2]

6. פרוותא.

Bm 73ᵇ (LA אבי פרוותא) Bb 98ᵃ Ḥull 95ᵇ. Pl: RH 23ᵃ Joma 77ᵃ Rabbinow. z. St. Nicht hieher gehörig ist: ii Est. 1, 2 פריתא (LA פנרתא, פנרתא, פורמתא) Jastrow sv. Es ist weder portus (Levy) noch, wie Bacher bemerkt, فروذ (Kohut), sondern: *פריתא = *פרוּעְתָא = فُرْضَة (G¹⁵ stellt dazu מפרץ Ri 5, 17): Hafen. [Die Form wurde dann als tertiae ו aufgefaßt und der Pl. פְּרָוָתָא gebildet. Nöldeke.]

7. שלה.

Semach 2, 1 הוי נשלה so richtig ms Bodl., ms Epstein und Torath Haadam bei Klotz (1891). (Falsch: נשלה edd, בטלה Mord., נתלה Conj v. REWilna.) Nicht √נשל, wie Klotz angibt, sondern √שלה: aus dem die Seele ‚herausgezogen' wurde. Reminiszenz an Hiob 27₈ כי ישל ... נפשו (wo der massoretische Text gegen Steuernagel u. a. zu halten ist).

---

[1] Da das Wort aramäisch kaum vorkommt, wird auch für נעמי n. pr. Cook, *Gloss.* 82 eher ‚my dearling' als ‚my songs' die richtige Bedeutung treffen.

[2] Nöldeke hält نغم für echt arabisch, resp. gemeinsemitisch

Mischnisch: שלה von unten heraufziehen. ומציף מים ושולה T Beza I 203_1 .שולה פשתנו מן המשרה MK 2_3 . ושולה ונותן לו TKel BK III 572_{27} = TPara V 634_{24}. שולה וקופה (LA שילה Pi = jTer II $41^b{}_{70}$ f) שולה דג מן הים Sabb 107[b] Taan 24[a] BK 41[b] 42[a] Ḥull 63[a] (דג השולה מעכו etc. irrige LA bei MT $31_{28.29}$ HOFFM. für העולה Sifre).

לשלות מן הבאר TAz VII 471_{20}. מחוסרין לשלות TKel Bb IV 594_{23} (LA לשלוח Conj לישלוק).

Nif. נשלה Ber r 22_2 p. 205_1 THEODOR.

Pi. Bm 92[b] משישלה? Aram. משלי. Jüdisch-aramäisch sonst nur in שלי נונא.

Jedenfalls war bei Ges[15] sv. שלה auf das gut belegte mischnische Wort zu verweisen.

8. שלולית.

Mischnisch: הנחל והש' Pea 2, 1. T I 18_{30} Sifra 87[c] WEISS. BK 61[a] Bb 55[a] Men 71[b]. נחל או נדר או ש' TBK VI 358_{24}. לנחל או לש' Ohol 16, 5. או ש' (נחל :lies) נהר jBK VI $5^c{}_{31}$. KRAUSS, *Archäologie* II 546 n. 115. Dagegen ist für משלוליתו של ים ומשלוליתו של נהר TBm II 373_{18}=jBK X $7^b{}_{71}$ משנינית הים משלילית הנהר zu lesen: מְשׁוּנִית. OLZ XI 417.

Es bedeutet nicht einen Kanal, von welchem Seitenzweige zur Gartenbewässerung abgeleitet sind, wie Maimūnī zu den betreffenden Mischnastellen angibt, sondern einen Sturzbach. Das Wort ist mit شَلَّال *cataracte* (DOZY) identisch und lebt, vielleicht als erhaltener Aramaismus, noch heute in Palästina. ZDPV 31, 138: *schellāle*, ein kleiner Wasserfall. Bei der Ansiedlung *Esch-schellāle* am Karmel heißt so nach dem Sturzbache, welcher einst von der schönen gemauerten Mühlenleitung sich auf das oberschlächtige Mühlrad ergoß, *schulūl āmina*, Schlucht der *āmina*. ZDPV 31, 142.

Eine richtigere Erklärung als Maimūnī gibt RḤananēl Bm 21[b] zu שלוליתו של נהר: der Stromfaden: בתוך הנהר מקום שמי נשמים שוללים והוא מקום שטיפתו.

Aramäisch scheint *שלל fließen nur in dem Zitate ܡܫܠܫܠ ܘܡܫܬܦ aus BHebr (PSm 4056 Z 39 und 4162) belegt zu sein, worauf NÖLDEKE brieflich verweist.

[NÖLDEKE: Kaum hiehergehörig ܡܝܐ ܦܠܓܘܬܐ θρόμβοι αἵματος, da die bessere Form ܦܠܓܘܬܐ zu sein scheint. SCHULTHESS *Lex. syropal.* 206[b]. شَلَّالَة müßte entlehnt sein. Sonst dächte man zunächst an سال Kāmil 251, 1. سَلِيل, öfter als Ortsnamen, pl. سُلاَن Jaq 1, 72, 15. سار يُسَيِّلُ السُّلاَّنَ WRIGHT, *Opusc. arab.* 37, 6 und so öfter سُلاَّن oder أُسْلَّة Ǵamh. 107, 4 vu. Aber diese Worte bezeichnen immer das Lokal, in dem Wasser fließt, nicht das Wasser selbst.]

[Yahuda: שלולית = شَلَّال, das heute noch in Palästina für Wasserfall gebraucht wird, ist ein aramäisches Lehnwort, während echt arabisch der Wasserfall oder Wildbach سَلِيل heißt. Auch السُّلاَّن pl. zu سال ,enger Wasserfall' kommt vor. In der Mischna bezieht sich נחל auf Felder in der Ebene, שלולית auf Felder, die auf Bergterrassen gelegen sind, wo gerade schmale Wasserfälle häufig sind.]

Anzeigen.

Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen.* Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1910 = Mythologische Bibliothek iv, 1. viii + 288 Seiten.

Schon in seinen verdienstlichen Arbeiten ‚Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt' (Berlin 1905) und ‚Götter und Heilbringer' (*Zeitschrift für Ethnologie* 1906, S. 536 ff.) ist Paul Ehrenreich vielfach auf methodologische und allgemeine Fragen der Mythologie eingegangen. Diesen Fragen ist das vorliegende Werk ausschließlich gewidmet. Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Mißtrauen, das heutzutage noch ziemlich allgemein gegen die Mythologie als Wissenschaft herrscht, zu beseitigen, und zwar dadurch, daß er dieser Wissenschaft eine neue Basis geben will: die Ethnologie. Auf ihr fußend will er ‚eine orientierende Umschau über die nächsten Wege und Ziele' der mythologischen Forschung geben. Die Idee, daß die Ethnologie zur Kontrolle des literarisch überlieferten und philologisch bearbeiteten Materials dienen soll, ist ja nicht ganz neu. Sowohl Ethnologen als auch Philologen — in erster Linie die Indologen — haben längst Volkskunde und Völkerkunde zur Mythenerklärung herangezogen. Aber man hat dies vielleicht doch nur mehr gelegentlich getan, während Ehrenreich die vergleichende Völkerkunde geradezu zur Grundlage und zum Ausgangspunkt der Mythenforschung machen

will. Damit sowie mit den allgemeinen Leitsätzen, die der Verfasser in der Einleitung (S. 13 ff.) aufstellt, kann man sich ohne weiteres einverstanden erklären. Und im ganzen ist das Werk — was ja gerade bei mythologischen Arbeiten ziemlich selten ist — von erfreulicher Nüchternheit und Vorsicht. Überall wird das non liquet anerkannt und zugestanden, daß es sich bei mythologischen Fragen immer nur um Wahrscheinlichkeitsbeweise handeln könne, ja daß wir bei der Deutung von Einzelheiten oft auf bloßes Raten angewiesen sind (S. 18). Andererseits ist der Verfasser von der heute so beliebten öden Skepsis in mythologischen Fragen weit entfernt und stets geneigt, auch den bisher von philologischer Seite gewonnenen Forschungsergebnissen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er tritt für ein Zusammenarbeiten von Philologie und Völkerkunde ein (wie ich es schon vor Jahren in meinem Aufsatz ‚Völkerkunde, Volkskunde und Philologie' im *Globus* Bd. 78, 1900, S. 375 ff. verlangt habe); ja auch eine Übertragung der philologischen Methode auf die Traditionen der Naturvölker scheint ihm empfehlenswert (S. 47). Vollkommen einverstanden wird man auch mit den Forderungen sein, die Ehrenreich an den Mythenforscher stellt, wenn er von ihm eine Kenntnis des Weltbildes der Naturvölker, eine psychologisch begründete Einsicht in den Vorstellungskreis primitiver Menschen und vor allem auch eigene Naturkenntnis, die sich selbstverständlich auch auf fremde Zonen erstrecken muß, verlangt (S. 37 ff.). Sehr treffend sind die Ausführungen über die Begriffe ‚Naturvölker' und ‚Urmensch' und deren Bedeutung (S. 53 ff.) und einige sehr gute Leitsätze werden über das geistige Leben der Naturvölker gegeben (S. 56 ff.). So wird namentlich sehr richtig darauf hingewiesen, daß Handlungen, die uns als unzweckmäßig erscheinen, wie z. B. die des Totenkults, es keineswegs für den primitiven Menschen sind. sondern im Gegenteil von seinem Standpunkte durchaus zweckdienlich erscheinen.

Daß aber gerade die Ethnologie berufen ist, eine sichere Grundlage für die Mythenforschung abzugeben, ergibt sich daraus, daß sie allein imstande ist, jene Vorstellungen und Anschauungen

zu ermitteln, die als Allgemeinbesitz der Menschheit gelten können, und daß nur auf Grund dieses Allgemeinbesitzes die Deutung der Mythen versucht werden kann. Die Urformen des mythologischen Allgemeinbesitzes der Menschheit sind aber nach EHRENREICH (S. 61) die ätiologischen oder explanatorischen Mythen, und zwar: 1. Erzählungen, welche erklären, wie Tiere ihre eigentümliche Gestalt oder Farbe erhalten haben. (EHRENREICH nennt diese Erzählungen ‚Tierfabeln‘, aber es wäre besser, diesen Ausdruck auf die didaktischen, der Kunstdichtung angehörigen Fabeln, wie die der Inder und Griechen, zu beschränken und die ätiologischen Erzählungen der Naturvölker als ‚Tiermythen‘ zu bezeichnen.) 2. Ähnliche Erzählungen von der Entstehung merkwürdiger geologischer Formen. 3. Erzählungen von Sonne, Mond und Sternbildern. 4. Erzählungen über den Ursprung auffälliger biologischer Erscheinungen, wie Geburt, Tod und Geschlechtsfunktionen. 5. ‚Eine meist in engster Beziehung zur Kosmogonie stehende Heroensage, in der eine oder mehrere übermenschliche Persönlichkeiten von mehr oder weniger deutlichem astralen, lunaren oder solaren Charakter der Erde und ihren Geschöpfen die Form geben.‘

Schon aus dieser Aufzählung ist ersichtlich, daß EHRENREICH weit davon entfernt ist, die Mythenforschung von vornherein in einen willkürlich aufgestellten Rahmen einzwängen zu wollen, wie dies nach H. LESSMANN die ‚Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung‘ tut, unter deren Auspizien die ‚Mythologische Bibliothek‘ (und damit auch das vorliegende Buch EHRENREICHS) erscheint. Nach LESSMANN (Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung, Leipzig 1908, S. 31) steht die genannte Gesellschaft auf dem Standpunkt, ‚daß die Mythen vermutlich durchwegs, zum mindesten ganz überwiegend, das Schicksal der Himmelskörper behandeln‘, und sie versteht ‚unter einem Mythus zunächst und im engeren Sinne eben nur Erzählungen dieser Art‘. ‚Der Mythus‘, sagt LESSMANN, ‚hat also an sich nichts zu tun mit Blitz und Donner, Regen und Regenbogen, Wolken und Wind und ebensowenig mit Verkörperungen von Wasser, Feuer, Licht und Finsternis und er hat erst recht nichts

zu tun mit Seelenglauben, Traum und Alpdruck.' In erfreulichem Gegensatz zu dieser unwissenschaftlichen Einschränkung, die das, was erst bewiesen werden soll, voraussetzt, steht das ungemein reichhaltige und wertvolle vi. Kapitel des vorliegenden Werkes, das die Stoffe der Mythologie behandelt und zeigt, daß diese der Natur und dem Menschenleben entnommen sind und daß auch meteorologische Erscheinungen und die Stoffe der irdischen Umwelt als Unterlage für Mythenbildung dienen. Obwohl auch Ehrenreich der Himmelsmythologie und vor allem der Mondmythologie eine hervorragende Stelle im mythischen Denken der Naturvölker zuweist, erkennt er doch an, daß auch Gewittererscheinungen, Winde, Wolkenbildungen, das Leben der Tierwelt, Alpträume und andere Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens, ja auch soziale Verhältnisse Anlaß zur Mythenbildung geben.

Lehrreich ist auch das vii. Kapitel, das über die mythologische Personifikation handelt. Hier sind besonders die Bemerkungen über ‚Sondergötter' sehr beachtenswert. Die Erklärung des indischen Gottes Tvaṣṭar als Mondnumen (S. 165) scheint mir sehr ansprechend, wenn auch nicht alles so ‚völlig klar' ist, wie es Ehrenreich darstellt.

Nicht so ganz einverstanden erklären kann ich mich mit dem Inhalt der folgenden Kapitel, die sich mit den ‚mythischen Formen' (Kap. viii), der ‚Mythendeutung' (Kap. ix) und den ‚mythologischen Persönlichkeiten und deren Deutung' (Kap. x) beschäftigen.

Eine gewisse Unklarheit sowohl bei der Einteilung der Mythenformen als auch bei der Deutung der Mythen und mythischen Persönlichkeiten entsteht dadurch, daß Ehrenreich (ebenso wie Lessmann) auf jede Unterscheidung zwischen Mythus und Märchen verzichtet, ja daß er sogar im Märchen, und zwar im ‚naturmythologischen Märchen', wie er es mit Wundt nennt, die Hauptquelle für die Kenntnis des primitiven mythischen Denkens sieht. Daß sich Mythisches als Überlebsel im Märchen erhält, wie die ältere Schule der Mythologen glaubte, scheint mir durch Wundt ebensowenig widerlegt, wie mir das Märchen als Vorstufe des Mythus durch ihn

erwiesen zu sein scheint. Und wenn auch zugegeben werden muß, daß es bei den Naturvölkern vielfach schwer ist, zwischen Märchen und Mythus zu unterscheiden, so sehe ich doch keinen Vorteil dabei, wenn man die Grenzlinie zwischen den beiden ganz verwischt. Das Märchen ist Dichtung, ein willkürliches Spiel der Phantasie. Es hat, wie schon TH. BENFEY (*Kleinere Schriften* II, 158) richtig bemerkt hat, zu allen Zeiten diejenige Stelle eingenommen, ‚welche in unserer Zeit der sogenannten Unterhaltungsliteratur zukommt'. Den Mythus definiert EHRENREICH mit BÖCKH als ‚den sinnlichen, in Personifikationen gegebenen Ausdruck der gesamten ethischen und physischen Erkenntnis' (S. 6). Weniger umständlich können wir sagen: ‚Mythus ist primitive Weltanschauung.' Das heißt: Wenngleich der Mythus ebenso wie das Märchen ein Gebilde der Phantasie ist, so ist er doch eben keine Dichtung, sondern (wie EHRENREICH mit Recht betont) die wirkliche Anschauung des primitiven Menschen, er ist für ihn Wahrheit. Der Mythus entspringt dem Bedürfnis nach Erklärung, das Märchen der ‚Lust am Fabulieren'. Für den Mythus ist es richtig zu sagen, daß er wirklich Geschautes wiedergibt, daß er ausspricht oder erzählt, was ein Volk wirklich sieht oder zu sehen glaubt Das gilt aber nicht für das Märchen, für das Volksmärchen ebensowenig wie für das Kunstmärchen. Ich halte es daher für verfehlt, die Märchenhelden an die Spitze der mythologischen Persönlichkeiten zu stellen und sie himmelsmythologisch zu erklären, wie es EHRENREICH (S. 231 ff.) tut. Die Märchenhelden sind Gestalten der Dichtkunst, wenn auch in ihnen oft Erinnerungen an Götter und Heroen enthalten sein können. Ebenso können die Heroen meiner Ansicht nach erst sekundär auch zu Göttern werden; aber sie sind doch von ihnen wesensverschieden. Die Heroen verdanken ihren Ursprung dem Seelenglauben und Ahnenkult, die Götter der mythischen Naturauffassung. Es scheint mir in allen diesen Fällen für die Wissenschaft dienlicher, verschiedenartige Erscheinungen zu trennen und zu unterscheiden, selbst wenn sie in Wirklichkeit nicht getrennt bleiben, sondern in mannigfachen Mischungen auftreten.

Noch in einem anderen wichtigen Punkte hat mich Ehrenreich durchaus nicht überzeugt. Er verwahrt sich zwar dagegen, daß er ‚Mondmythologe‘ sei, und geht gewiß nicht so weit wie Hüsing, der kurz und bündig erklärt, daß ‚alle Mythen ursprünglich Mondmythen‘ sind, da er keinen Mythus kenne, ‚der nachweislich kein Mondmythus wäre‘. Ehrenreich warnt sogar ausdrücklich vor Übertreibung der Mondtheorie und sagt: ‚Daß die Mondmythologie der Urschicht angehört, ist zweifellos, daß der Urmythus aber ausschließlich Mondmythus sei, ist weder wahrscheinlich, noch beweisbar‘ (S. 121). Trotz alledem ist er aber doch geneigt, dem Mond eine allesüberragende Stellung in der Mythologie zuzuweisen. ‚Die mythologisch wichtigste kosmische Erscheinung ist‘ auch nach Ehrenreich ‚unzweifelhaft der Mond‘ (S. 114) und er bekennt sich ausdrücklich zu den Sieckeschen Anschauungen. Auch nach ihm sind alle möglichen Märchengestalten — ‚Held, Hirt, Jäger, Schmied, Kahlkopf, Oger, Frau der Sonne, Jungfrau, Hexe, altes Weib usw.‘ (S. 114) — alle möglichen in den Märchen vorkommenden Zauberdinge — ‚Ball, Sichel, Sichelschwert, Bogen, Stein (besonders Feuerstein), Messer, Muschel, Knochen (Rippe, Schlüsselbein), Zahn, Schädel, Schale, Kessel, Sieb, Hammer, Schuh (namentlich auch die glühenden Schuhe und Siebenmeilenstiefel unserer Märchen), Mühle, Rad, Huf und Hufeisen, Schloß, goldenes Kleid, Rüstung oder Schild, Kamm, Krone, Wiege, Schiff, Krippe, Korb, Goldbrunnen, Verjüngungsbad‘ u. a. (S. 114 f.) — und alle möglichen Märchenzüge — wie ‚die Motive der Verhüllung, der Tarnkappe, der Verkleidung, des Unterschiebens einer Braut, der Enthauptung mit Verbergen des abgeschlagenen Hauptes im Sack (Perseus und Medusa) . . . Entrückung, Verbannung, Gefangenschaft des Helden‘ usw. (S. 117) — nur mondmythologisch zu erklären. Daß die Rippe, aus der Eva gebildet ward, die Mondsichel ist (S. 173), daß die Sagen vom Verschwinden einer Person beim Umsehen des Partners, das Motiv von der verbotenen Kammer im Märchen von ‚Blaubart‘, die Einsperrung einer Heroine in den Turm u. a. ‚fast niemals ihre Ableitung aus Mondvorstellungen verkennen lassen‘ (S. 203), daß auch ‚die Jahres-

zeit- und Vegetationswechselmythen ihre Formen dem Mondwechselmythus entlehnen' (S. 184), daß selbst in unserem Teufel ,Mond- und Alptraumelemente zu einem phantastischen Gebilde zusammengeflossen' sind (S. 217) — das sind lauter Dinge, die eine gewisse Gläubigkeit voraussetzen. Der indische Mythos von Agni (Feuer), der sich im Wasser oder im Baume versteckt und wiedergewonnen wird, ist durchsichtig genug, wenn wir an das Verlöschen des Feuers im Wasser, an das Herauskommen des Blitzes aus dem Wasser der Wolke und namentlich an die Gewinnung des Feuers aus den beiden Reibhölzern denken, in denen das Feuer nach dem Glauben der alten Inder tatsächlich verborgen ist, denn wie könnte es sonst herauskommen? Dennoch bemüht sich EHRENREICH, auch diesen Agni-Mythos als Mondmythos zu erklären (S. 181 f.). Gerade der Feuergott spielt in der altindischen Mythologie eine so hervorragende Rolle und in den meisten Fällen ist die Zurückführung auf das irdische Herd- oder Opferfeuer oder auch auf den Blitz so naheliegend, daß es keinem Indologen einfallen wird, Agni vom Monde abzuleiten, wenn er auch zuweilen mit dem Feuer der Sonne oder des Mondes identifiziert wird. Überhaupt scheint es mir durchaus nicht so unzweifelhaft, wie es EHRENREICH (S. 65) hinstellt, daß Erd-, Keim-, Feuer-, Wind- und Regengötter immer nur Ableitungen von Sonne und Mond sind. Ich gestehe aber gerne zu, daß der Verfasser den Nachweis erbracht hat, daß der Mond von den älteren Mythologen mit Unrecht vernachlässigt worden ist und daß viele der mondmythologischen Beziehungen, die er (S. 125 ff.) aufzählt, so allgemein und sinnfällig sind, daß es berechtigt ist, dem Mond bei der Mythendeutung eine hervorragende Stelle unter den Himmelskörpern zuzuweisen.

Noch auf einen Punkt möchte ich mir erlauben hinzuweisen, in dem ich von dem Verfasser abweichen muß. EHRENREICH spricht (S. 78) von dem ,bei so vielen Völkern auch niederer Kulturstufe jetzt sicher nachgewiesenen obersten Himmelswesen, das, weil keiner Verehrung teilhaftig, noch nicht als Gott zu bezeichnen ist'. Er bemerkt dazu, indem er auf die Arbeiten von ANDREW LANG

und P. W. Schmidt verweist: ‚Die Einwände, die man aus theoretischen Gründen gegen das tatsächliche Vorkommen solcher Vorstellungen auf niederen Stufen der Kultur gemacht hat, sind angesichts des immer mehr anschwellenden Materials völlig belanglos.' Aber sowohl A. Lang als auch insbesondere P. W. Schmidt schreiben diesem obersten Himmelswesen ethischen Charakter und einen Einfluß auf die Moral zu. Und wenn sie recht haben, so ist ein solches Wesen als ‚Gott' zu bezeichnen, denn ein Wesen, das sich um den guten oder schlechten Lebenswandel kümmert und selbst gut und den Menschen wohlwollend ist, ist ein ‚Gott', auch wenn ihm keine Opfer dargebracht werden. Ich halte aber das Material sowohl von A. Lang als auch von P. W. Schmidt für durchaus ungenügend, um den Glauben an einen solchen Eingott bei Naturvölkern als erwiesene Tatsache anzusehen — aber nicht ‚aus theoretischen Gründen', sondern weil es noch einer großen kritischen Arbeit bedarf, ehe die bezüglichen Berichte, die ja leider zumeist von Missionären stammen, vor der Wissenschaft standhalten können. Man nehme z. B. das australische ‚höchste Wesen'. Während N. W. Thomas in der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (II, 245 f.) erklärt, daß der Glaube an ein höchstes Wesen bei den Australiern vor Ankunft der Missionäre genügend bezeugt sei, zeigt A. H. Keane in derselben vortrefflichen *Encyclopaedia* (I, 34), wie leicht in den Mythen der Australier, die von Nurunderi (Ngurundere) erzählen, christliche Legenden, wenn auch noch so verballhornt, wiederzuerkennen sind. Oder man nehme die Berichte über den 'Kaang der Buschmänner, die P. W. Schmidt (*Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, Stuttgart 1910, S. 236 ff.) so gewissenhaft zusammengestellt hat. Wie dürftig, wie verworren, wie zweifelhaft sind alle diese Berichte über das ‚höchste Wesen'! Selbst Schmidt muß bei gewiß bestem Willen zugeben, daß sich die Stellung des 'Kaang der eines wirklich höchsten Wesen nur nähert und daß ‚die Verhältnisse bezüglich der Anerkennung eines wirklichen höchsten Wesens bei den Buschmännern ungünstiger liegen als bei den übrigen Pygmäenstämmen'. Oder A. Lang (*The Making of Religion*, 2nd Ed.,

London 1900, S. 173 f.) zitiert FITZROY, um zu beweisen, daß die Feuerländer an ein moralisches höchstes Wesen glauben, und bemerkt, daß christlicher Einfluß hier nicht angenommen werden könne, weil die Feuerländer sehr scheu und schwer zu bekehren sind. Und doch berichtet derselbe FITZROY, wie LANG selbst anführt, daß er bei einem Stamm der Feuerländer gefunden habe, daß sie ein Bild verehrten, das sie Cristo nannten. Ist es da nicht jedenfalls möglich, daß sich eine mythische Vorstellung der Eingeborenen von einem schwarzen Mann in den Wäldern, der Wind und schlechtes Wetter sendet, mit christlichen Vorstellungen von einem Gott, der das Böse straft, vermengt hat? Diejenigen, welche am längsten und am häufigsten mit Eingeborenen in allen Weltteilen verkehrt haben, sind Missionäre. Ihnen verdanken wir die zahlreichsten und eingehendsten Berichte über die Religionen der Naturvölker. Nun stehen aber gerade die Missionäre — woraus ihnen gar kein Vorwurf gemacht werden kann — selten oder nie den Religionen der Eingeborenen unbefangen gegenüber. Und selbst im besten Falle sind sie doch überall, wohin immer sie kommen, in die Notwendigkeit versetzt, irgendeinen Ausdruck der Sprache der Eingeborenen zu finden, den sie zur Bezeichnung der christlichen Gottesidee verwenden können. Wie leicht kann es da vorkommen, daß sie ein Wort der Volkssprache wählen, um den Gott der Bibel zu bezeichnen, und dadurch in dieses Wort etwas hineintragen und vielleicht auch den Wilden suggerieren, was in dem Worte ursprünglich gar nicht liegt! Wie wichtig ist auch schon die Fragestellung! P. FRANZ MÜLLER beginnt seine Ausführungen über ‚die Verehrung des höchsten Wesens (Bukú) in Atakpame (Togo, Westafrika)‘ in der Zeitschrift *Anthropos* (I, 1906, 509 ff.) mit den Worten: ‚Wenn man die Analeute . . . nach dem Namen des höchsten Wesens fragt, so lautet die Antwort: Bukú.‘ Ja aber darf man denn so fragen? Ich erwähne dies alles durchaus nicht, weil ich es aus irgendeinem Grunde für unmöglich halte, daß Naturvölker zur Idee eines höchsten Wesens gelangen können; was EHRENREICH (*Götter und Heilbringer*, S. 588 ff.) sagt, um zu zeigen, daß ein solcher

Glaube, wenn er bei Naturvölkern nachgewiesen ist, gar nicht so schwer zu erklären sei, leuchtet mir vollkommen ein. Ich leugne auch gar nicht, daß der Glaube an eine Art Eingott bei vielen Naturvölkern tatsächlich nachgewiesen ist. Aber ich zweifle, ob man mit solcher Sicherheit von diesem höchsten Wesen sprechen kann, wie es Ehrenreich tut, und ich bestreite, daß der Beweis erbracht ist, daß ein solcher Glaube allgemein ist, etwa so allgemein wie Seelenglaube oder Zauberglaube. Denn merkwürdigerweise behauptet Ehrenreich, der auf S. 78 nur von ‚so vielen Völkern' spricht, bei denen das oberste Himmelswesen nachgewiesen sei, auf S. 159 ‚die universelle Vorstellung eines höchsten Himmelswesens'. Dazu genügt meines Erachtens das ‚immer mehr anschwellende Material' insolange nicht, als es nicht kritisch gesichtet ist.

Es ist in dieser Beziehung auch auffallend, daß Ehrenreich sich mit den Fragen der gegenseitigen Beeinflussung der Völker und der Mythenwanderung in eingehender und sachlicher Weise beschäftigt (S. 88 ff. und 262 ff.), aber die Frage der Beeinflussung durch das Christentum nicht berührt. Und doch fällt, insbesondere bei den Schöpfungs- und Flutsagen, der Einfluß christlicher Missionäre gewiß sehr in die Wagschale.

Als die Hauptergebnisse seiner ethnologischen Betrachtung des Mythus werden von Ehrenreich zusammenfassend folgende genannt: ‚Die fundamentale Bedeutung der himmelsmythologischen Vorstellungen für Märchen, Mythus, Religionskult und Legende, die Tatsache der wechselseitigen Assimilation irdischer und himmlischer Vorgänge, der Parallelismus von Heldensage und Naturmythus, das Wesen und die Qualitätsunterschiede der Personifikation, namentlich aber die Verknüpfung menschlicher Schicksale mit mondmythologischen Vorstellungen und die Wesensverwandtschaft von Mond-, Wetter-, Vegetations- und Unterweltsgottheiten' (S. 276). Mit den vorerwähnten Einschränkungen gebe ich zu, daß er seine Thesen im großen und ganzen wahrscheinlich genug gemacht hat. Gerne gestehe ich auch zu, daß die vorliegende Arbeit geeignet ist, auch den Zweifelnden und Mißtrauischen wieder Vertrauen in die Mythologie als Wissenschaft einzuflößen.

M. Winternitz (Prag).

Die Keilschriften der Achämeniden, bearbeitet von F. H. WEISSBACH. (Vorderasiatische Bibliothek.) Leipzig, J. C. HINRICHSsche Buchhandlung, 1911.

Während man erst neuerdings die Denkmäler der Achämeniden, die schon seit dem 16. Jahrhunderte im Abendlande bekannt sind, vom archäologischen Standpunkt aus zu untersuchen beginnt, hat schon frühzeitig eine stattliche Reihe von Gelehrten um die Entzifferung und Erklärung ihrer Inschriften sich bemüht. Namentlich das Triumphdenkmal des Königs Darius I. an dem Felsen von Bīsutûn an der großen Heerstraße, die von Babylon nach Egbatana führt, ist fortwährend Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden und geblieben. Der Verfasser des vorliegenden sehr verdienstlichen Werkes, der bereits mehrfach durch Arbeiten über Altpersisch, Babylonisch und Elamisch rühmlichst hervorgetreten ist, hat jetzt den ebenso mühevollen als dankenswerten Versuch unternommen, die Keilschriften der Achämeniden in einer Ausgabe zu vereinigen und so dem Benutzer die Möglichkeit geboten, alle drei Versionen der dreisprachigen Texte unmittelbar zu vergleichen.

WEISSBACHS schönes Werk gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der zweite die dreisprachigen Keilinschriften der Achämeniden in Transkription und Übersetzung bietet, während der erste, an Umfang etwas geringere Teil die notwendigen Erläuterungen und einführenden Bemerkungen gibt. Dieser Teil, den wir zunächst ins Auge fassen, zerfällt in sechs Kapitel und bietet als Anhang eine elamische und eine altpersische Schrifttafel. Das 1. Kapitel enthält ein genaues nach Nummern geordnetes Verzeichnis der Inschriften, die in dieser Ausgabe zusammengefaßt sind. Unter jeder Nummer wird angegeben, wo und in welchem Zustand sich die betreffende Inschrift befindet und welche textkritische und literarische Hilfsmittel dem Herausgeber zur Verfügung standen (IX—XXX). Die Hauptschwierigkeit bei dieser Bearbeitung der Texte bildete die Frage nach einer die Schriftzeichen möglichst genau wiedergebenden und doch auch die Lautwerte versinnbildlichenden Transkription. Hiermit beschäftigen

sich die Kapitel 2—5. Der Herausgeber ist in einer sehr schwierigen Lage. Denn einmal hat die Vorderasiatische Bibliothek, als deren 3. Stück dies Buch erscheint, für das Babylonische bestimmte Transkriptionsprinzipien, die sich mehr an den Buchstaben als an den Laut halten, und dann liegen für das Altpersische ganz bestimmte, nach phonetischen Prinzipien gebildete Transkriptionsysteme der Indogermanisten vor. Für das Babylonische bleibt der Herausgeber bei der in der Vorderasiatischen Bibliothek üblichen Transkription, weil sie, wenn auch besserungsbedürftig, doch die beste und gegenwärtig verbreitetste Transkriptionsart ist. Die Transkription der altpersischen Schriftzeichen sucht er möglichst in Einklang zu bringen mit der Transkription der babylonischen Schriftzeichen. So verwendet er z. B. für die bei einem Teil der Indogermanisten üblichen Zeichen für Spiranten Buchstaben mit diakritischen Zeichen. Auch bei der Transkription der elamischen Schriftzeichen, der naturgemäß die größten Schwierigkeiten entgegenstehen, waltet ein ähnliches Prinzip. Auch hier begnügt sich der Verfasser der Sicherheit halber und nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge wohl auch mit Recht mit einer genauen Wiedergabe der einzelnen Schriftzeichen, indem er die Ermittlung des durch sie versinnbildlichten phonetischen Wertes der Hauptsache nach späterer Forschung überläßt. Für die Kapitel 4 und 5 sind als Anhang jene obengenannten Schrifttafeln gegeben, die bei der Lektüre dieser Kapitel vom Leser herangezogen werden müssen. In Kapitel 5 nimmt Weissbach Gelegenheit, seine Ansicht über die Entstehung des für die altpersischen Keilinschriften angewandten Alphabetes von neuem auszusprechen. Es ist der Ansicht, daß Darius als erster Staatsurkunden in altpersischer Sprache und Schrift eingeführt hat. Weissbachs Formulierung ist mir nicht ganz klar. Denn es geht daraus nicht hervor, ob er den König Darius für den Erfinder des altpersischen Keilinschriftenalphabetes hält oder nur für dessen Einführer. Der wichtige, in der altpersischen Keilschrift leider arg verstümmelte § 70 enthält in der elamischen Version die Nachricht, daß Darius in anderer Weise ‚*tuppime*‘ schuf als ‚vormals‘ und daß er darauf diese ‚*tuppime*‘ in alle Länder

seines Reiches sandte. Weissbach übersetzt in beiden Fällen dieses ‚*tuppime*‘ mit ‚Inschriften‘. Aber nach Lage der Dinge ist anzunehmen, daß der Bedeutungsinhalt von ‚*tuppime*‘ sich nicht ganz mit dem Bedeutungsinhalt von ‚Inschriften‘ deckt. Unser Wort ‚Inschrift‘ bezieht sich auf eine auf Stein, Holz oder Metall bewirkte schriftliche Aufzeichnung. Das Material, das dafür verwendet wird, ist demnach ein bestimmt begrenztes. ‚*Tuppime*‘ hingegen bezeichnet offenbar eine schrifttiche Aufzeichnung auf jedes beliebige beschreibbare Material. Dann wenn im § 70 Darius sagt: ‚darauf sandte ich diese „*tuppime*“ in alle Länder‘, so kann es sich bloß um schriftliche Aufzeichnungen gehandelt haben, die zum Versenden geeignet waren. Dagegen kann ‚*tuppime*‘ in der Formel: ‚nach dem Willen Auramazdas schuf ich „*tuppime*“ in anderer Weise‘ usw. sich sehr wohl auf monumentale Inschriften in unserem Sinne beziehen. So wird als ‚Inschrift‘ das elamische ‚*tuppi*‘ = altpersisch ‚*dippi*‘ Bh. § 65—67 gebraucht. Die Bedeutung ist aber nur okkasionell, nicht usuell. Aus dem Wortlaute des § 70 dürfte demnach eine Entscheidung, ob Darius der Erfinder oder nur der Einführer der altpersischen Keilschrift ist, nicht zu erwarten sein. Weissbach zieht weiterhin den 21. wahrscheinlich pseudothemistokleischen Brief heran (*Epistolographi Graeci rec.* R. Hercher (S. 762), in welchem die Schriftzeichen erwähnt werden, die ‚Darius, der Vater des Xerxes, kürzlich den Persern geschrieben hat‘. Aus dem ‚ἔγραψε‘ läßt sich ein sicherer Schluß nicht ziehen. Es kann bedeuten, daß Darius selbst ‚geschrieben hat‘ oder, was wahrscheinlicher ist, ‚hat schreiben lassen‘. Jedesfalls geht aus dieser brieflichen Äußerung nicht hervor, daß Darius das altpersische Keilschriftalphabet erst geschaffen hat, streng genommen nicht einmal, daß er es eingeführt hat. Aus beiden Stellen scheint sich nur so viel zu ergeben, daß Darius für Staatsurkunden als erster altpersische Sprache und Schrift angewendet hat, d. h. daß altpersische Schrift und Sprache zuerst durch ihn zur Sprache der monumentalen Staatsurkunden erhoben wurde.

Im 6. Kapitel spricht Weissbach kurz über die Bedeutung der Inschriften und handelt insbesondere über die sehr schwierige Frage

der Chronologie der Bīsutûn-Inschrift. Eine Gegenüberstellung der 3 Monatskalendare (altpersisch, elamisch, babylonisch), die aus der Inschrift rekonstruiert sind, soll zeigen, wie sich WEISSBACH die Chronologie vorstellt. Mit OPPERT und MARQUART sieht er jetzt den *bāgaiādiš* für den 7. Monat an, nachdem er den *markazanaš* als 8. Monat erwiesen hat. Für den Monat *adukar^a iša* möchte er am liebsten einen der Monate 4—6, nicht 11 annehmen (S. LXXI). Vom größten Nutzen für diese Feststellung waren babylonische Privaturkunden, besonders die aus den Regierungszeiten des falschen Smerdis und der beiden falschen Nebukadnazer (Nidintu-Bel und Arahu). Aus den in der Bīsitûn-Inschrift § 6, in der Persepolis-Inschrift e, § 2 und der großen oberen Inschrift von Nakš-i-Rustam § 3 aufgeführten Länderlisten des Darius I. ergibt sich das chronologische Verhältnis genannter Inschriften. Die Anordnung WEISSBACHS ist dementsprechend. In der Frage über die Inschrift von Suez wendet sich WEISSBACH wohl mit Recht gegen die Ergänzung OPPERTS, nach der Darius den Vorläufer des heutigen Suezkanals zur Hälfte wieder habe zuschütten und ein solches Fiasko noch inschriftlich verewigen lassen. Ein paar kurze Bemerkungen über die beiden Darius-Gewichte schließen die interessante Einleitung.

Den Schwerpunkt des Ganzen bildet der 2. Teil, der die Inschriften von Kyros bis Artaxerxes III. und 3 Inschriften unbekannter Herkunft, ferner 5 altpersische Siegelinschriften von Privatpersonen und die Tonzylinderinschriften des Antiochos I. Soter in Transkription und Übersetzung enthält. Allen Inschriften ist unter dem Text ein Kommentar beigegeben, der kurz über die jeweiligen wissenschaftlichen Fragen zu orientieren sucht. Die Texte selbst sind nach den in Kapitel I der Einleitung aufgezählten Hilfsmitteln hergestellt und die Übersetzung gegenüber den früheren Übersetzungen unter steter Berücksichtigung der neueren Forschung umgestaltet.

Vergleicht man die 2. Auflage der altpersischen Keilinschriften von SPIEGEL aus dem Jahre 1881 mit der neuen Ausgabe WEISSBACHS, so wird man den ungeheueren Fortschritt gewahr, den die

Textkritik seit 30 Jahren gemacht hat. Daß aber trotz aller eifrigen Bemühungen Weissbachs wie anderer Gelehrten auf altpersischem Gebiete noch manche Streitfragen nicht entschieden, manche Zweifel nicht gehoben sind, wird den Kenner nicht wundernehmen. Daß bei so eigenartigen und in ihren Versionen nur einmal überlieferten Texten bisweilen Konjekturen notwendig sind, wird niemand leugnen, Aber man muß in dieser Hinsicht auch Maß zu halten wissen und darf erst dann zur Konjektur schreiten, wenn alle anderen Hilfsmittel erschöpft sind. So sind z. B bei dem im Altpersischen überlieferten ‚*uša-*' in *uša-bāri'm* Bh. I, 86—87, was nach der elamischen Version ‚Kamelreiter' bedeuten soll, so manche Konjekturen gemacht worden, die Tolman (*Ancien Persian Lexicon and Texts*, New-York 1908) S. 78 verzeichnet. Das Afghanische, das neben indischen Elementen auch viele persische enthält, gibt uns den richtigen Fingerzeig. Hier heißt *ūṣ̌* Kamel, was zu dem altpersischen *uš* vortrefflich stimmt, ebenso wie altpersich *asa* in ‚*asabāri*', Reiter zu Pferd Bh. III, 41. 72 im afghanischen *as*, Pferdehengst sich wiederfindet, während dort *āspa* nur in der Bedeutung ‚Pferdestute' gebraucht wird. Vgl. Weissbach, *ZDMG* 61, S. 725: ‚Ob *uša* eine Nebenform von *uštra*, eine organische Verkürzung oder endlich ein Fehler des Steinmetzen ist, mögen die Iranisten ausmachen.'

Den Schluß bildet als dankenswerte Zugabe ein ausführliches Verzeichnis der Eigennamen und hieran schließen sich noch eine Anzahl Nachträge und Berichtigungen, denen nach brieflicher Mitteilung Weissbach folgendes hinzufügen möchte: ‚NRa ap. Z. 38 ist sicher *i̯adipati̯*' zu lesen, Z. 60 wahrscheinlich „*stabau̯a*". NRd *isuu̯ām* vgl. ich mit sanskr. *išu̯āsa* „Bogen", das ap. *išu̯āha*, *išu̯a* werden müßte. Zum Übergange von *š* zu *s* vgl. *upra'š'tam*.' Schon Spiegel hatte in seiner Ausgabe p. 242 s. v. *star* bemerkt, daß man auch ‚*stabava*' lesen könne.

Eugen Wilhelm.

Jena, am 25. April 1911.

Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr, par MAX VAN BERCHEM, Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande von JOSEF STRZYGOWSKI. Mit einem Beitrage: ‚The Churches and Monasteries of the Tur Abdin' von GERTRUDE LOWTHIAN BELL. XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen. Heidelberg, KARL WINTER, 1910. (390 S.)

Ein komplexer Titel zu einem komplexen Werke. Aus dem Inhaltsverzeichnisse wäre noch ein Beitrag von ANTON BAUMSTARK, ‚Die altchristlichen Kirchen von Amida' und ein Anhang von LEOPOLD V. SCHRÖDER ‚Nordmesopotamien und Ostturkestan' nachzutragen. Die monographische Bearbeitung der Stadt Amida, welche von zwei Seiten aus VAN BERCHEM und STRZYGOWSKI unternommen haben, eröffnet eben weite kunst- und kulturhistorische Perspektiven. Die Hauptverfasser, und besonders STRZYGOWSKI, haben deshalb jeden Mitkämpfer willkommen geheißen, der von seiner Warte einen Weg nach ihrem Ziele wies.

Amida, die am Tigris gelegene Hauptstadt des Diyâr-Bekr, bildet mit Nisibis und Edessa das ‚nordmesopotamische Städtedreieck', von dem STRZYGOWSKI schon in seiner Bearbeitung *Mšattas*[1] als von dem Zentrum einer eigenartigen, hellenistisch-orientalischen Kunstströmung gehandelt hat. Das Material, das STRZYGOWSKI damals heranziehen konnte, ist seitdem in zwei Etappen vermehrt worden: zunächst durch Freiherrn v. OPPENHEIM, der von seiner Forschungsreise 1899 zahlreiche Inschriften und Photographien aus Amida mitbrachte, die VAN BERCHEM entziffert und mit einem bewunderungswürdig scharfsinnigen historischen Kommentar versehen, uns 1909 vorlegte.[2] Bedeutender aber waren die genauen Aufnahmen, die auf einer Reise (1907) der französische General DE BEYLIÉ mit glück-

[1] *Jahrb. der kön. preuß. Kunstsammlungen* 1904, Heft IV. 225—373. Vgl. diese *Ztschr.* XIX. 289 ff.

[2] *Beiträge zur Assyriologie* etc. VII, 1, pag. 71—100. Vgl. *DLZ.*, Jahrg. 1910, Sp. 282 f.

lichem Verständnisse für die zentrale Bedeutung Amidas von den Mauern, Toren und Bauten dieser Stadt und von ihren Inschriften kurz vor BERCHEMS erster Publikation machte.

Franzosen, Deutsche und Engländer haben dann in einer Monographie, wie sie wohl wenige Städte des Orients besitzen, in steter Fühlung und vollstem gegenseitigen Verständnis an der Erschließung Amidas gewirkt. Das in drei Sprachen geschriebene, umfangreiche Buch beginnt französisch und gibt auf Grund der Inschriften und sonstiger historischer Quellen (Chroniken und Münzen) eine Geschichte der Stadt seit ihrer Eroberung durch die Araber unter ʿIyâḍ (18 d. H. = 639 n. Chr.) bis zu den Mongolenstürmen und ihren Nachwehen. Seit der Mitte des XIII. Jahrh. spielt Amida in der Geschichte Vorderasiens nur mehr eine bescheidene Rolle.

Die sehr alte Anlage der Stadt und ihrer Ummauerung ist orientiert. Verbindet man das Kharput-Tor im Norden mit dem Mardin-Tore im Süden, das Osttor mit dem Tor von Aleppo im Westen, so liegt an der Kreuzung beider Axen die große Moschee, Ulu-Djâmiʿ, die später im Mittelpunkte der kunstgeschichtlichen Untersuchung stehen wird; südwestlich von ihr zwei alte Kirchen aus dem VII. Jahrh., die jakobitische Marienkirche und die orthodoxe Kirche der Heiligen Kosmas und Damianos (ἀνάργυροι).

VAN BERCHEM gibt in ihrer zeitlichen Reihenfolge zunächst die Inschriften an den Mauern, Toren und Türmen der Stadt. Die ersten sieben stammen vom ʿabbâsidischen Chalifen Muqtadir, drei am Mardintore, die übrigen gehören zum Kharputtore. Am interessantesten ist Nr. 7: vier Blöcke ABCD sind links vom Tore in ganz geringer Höhe vom Erdboden eingemauert. Soll die ‚Inschrift‘ einen Sinn ergeben, so muß in der Reihenfolge DBCA gelesen werden: بسملة مما أمر به جعفر الإمام الخ سنة سبع (?) ويشهد أن الله لا إله إلّا الله. Dazu kommt, daß A, die *Šahâda* enthaltend und einzeilig, wohl wegen seiner größeren Buchstaben zu oberst und einzeln eingemauert worden ist; die unter A in einer horizontalen Reihe (BCD) eingefügten Blöcke[1] sind zweizeilig; doch laufen die Zeilen nicht über

[1] Nach Tafel III, 2 scheint mir Block B und seine Buchstaben größer als C u. D.

die Blöcke, sondern es ist jeder Block für sich zu lesen; ein Übergreifen der Zeile findet nur statt von Block B, Zeile 2 auf Block C, Zeile 2 (sic!), so daß die Zeilen von C in der Reihenfolge 2, 1 gelesen werden müssen. Endlich ist auf Block D die *Basmalah* im ‚Wappenstil' aus dem Stein gehauen, d. h. wie auf einem Siegel oder einer Matrize von rechts nach links zu lesen. Man hat ganz den Eindruck des lediglich oder hauptsächlich nach ornamental-dekorativen Gesichtspunkten Zusammengestellten.

Im selben Duktus wie die Muqtadir-Inschriften (297 d. H.) ist eine Qoraninschrift (Thronvers) gehalten, die Abb. 7 nach einer Photographie wiedergibt; ihre Provenienz ist unbekannt. Palaeographisch unterscheiden sich diese ersten aus Mesopotamien veröffentlichten Faksimile kufischer Inschriften (*coufique simple*) von den gleichzeitigen aus Syrien und Ägypten bekannten durch die typische, in Amida besonders stark hervortretende dreieck- oder keilförmige Endigung der Hasten. van Berchem vermutet, daß Muqtadirs Steinmetzen hier von Inschriften in wirklicher Keilschrift angeregt worden sind. Historisch müssen wir die ersten sieben Inschriften als die ältesten, bislang fast einzigen ʿAbbâsidendokumente auf Stein schätzen; dann aber wegen ihrer den Charakter des Chalifen als *Imâm* scharf betonenden Titulatur; dies ganz im Gegensatze zur Übung der ʾOmayyaden, die sich als arabische Emire fühlten. Auch diese Äußerlichkeit bestätigt, was wir längst von den Anschauungen und religiösen Tendenzen der ʿAbbâsiden wußten.

Die Erneuerungen, welche die Inschriften Muqtadirs beurkunden, beschränken sich auf die Tore (Mardin, Kharput und vielleicht Aleppo) und die ihnen zunächst liegenden Teile der Mauer. van Berchem fügt sie meines Erachtens in ihren richtigen historischen Zusammenhang ein, indem er vermutet, Muqtadir habe hier nur wiederhergestellt, was sein Vater und zweiter Vorgänger Muʿtaḍid elf Jahre vorher von den Befestigungswerken Amidas niedergelegt hatte, um sich vor einem allzu selbständigen Statthalter zu schützen.

Inschrift 8—15 stammen aus der Zeit der Merwâniden, eines kurdischen Geschlechtes, das seit 380 d. H. unter der Oberhoheit

der ʿAbbâsiden und später der Seldjukiden als Beherrscher des Dijâr-Bekr in Mifarqin residierte. Mit diesen Inschriften setzt auch in Mesopotamien das *coufique fleuri* ein, das ‚Blumensteil', wie es M. HARTMANN nennt; es beherrscht auch die Epigraphik der Seldjukiden, um im letzten Viertel des VI. Jahrh. plötzlich zu verschwinden.

Von den Inschriften der Merwâniden möchte ich die Brückeninschrift Nr. 13 hervorheben. Sie hat viel von der Feuchtigkeit des Flusses gelitten; trotzdem ist es VAN BERCHEM gelungen, die Jahreszahl 457 oder 459 festzustellen und in dem stark verstümmelten Namen des Erbauers, bezw. Erneuerers den Emîr Mu'ayyid ad-Daula Naṣr zu erkennen. Damit stimmen die Nachrichten der Chronisten überein. Die jetzige Brücke bei Amid steht also über 840 Jahre.

Die zwei folgenden Inschriften 16, 17 stammen aus der Seldjukenzeit; an sie gliedern sich in einem eigenen, dem 2. Kapitel die Inschriften der Ulu-Djâmiʿ an, deren älteste vom Seldjukensultan Malik-shâh 484 d. H. datiert ist. Leider klärt uns weder diese noch eine der folgenden Inschriften und keine sonstige Quelle über die kunstgeschichtlich interessanteste Frage auf: ist die Ulu-Djâmiʿ identisch mit der Thomaskirche, welche nach Wâqidi der Eroberer Amidas ʿIyâḍ unter Christen und Muslime teilte? So wahrscheinlich dies aus vielen Gründen sein mag, dagegen könnte angeführt werden, daß die Thomaskirche wohl identisch ist mit der von Kaiser Heraklius 629 n. Chr. gebauten oder vielmehr, wie STRZYGOWSKI aus kunsthistorischen Gründen vermutet, damals erneuten Hauptkirche Amidas. Diese wurde aber 770 nochmals, und zwar als christliche Kirche restauriert; d. h. 55 Jahre nach dem Tode des Omayyaden Walîd. Ist also die Thomaskirche die Herakliuskirche und diese wieder die Ulu-Djâmiʿ, so müßte Walîd in Amida anders verfahren sein, als etwa in Damaskus, wo er mit dem Anteil der Christen an der Johanneskirche gründlich aufräumte; die Christen Amidas müßten viel später als die von Damask aus ihrer Hauptkirche ganz verdrängt worden sein, etwa zur Zeit der ʿAbbâsiden.

Dann hätte auch die christliche Quelle übertrieben, welche von Walîd, der allerdings kein Christenfreund war, behauptet, wie in Damaskus sei er auch an viel anderen Stätten vorgegangen. Sicher ist bloß eines: sowie die große Moschee jetzt steht, in dieser Anlage als Ganzes, stammt sie erst aus der Zeit nach 1046 (438 d. H.) Denn ein persischer Reisender, Nâṣiri Khusrau, der sie in diesem Jahre sah, gibt eine vom heutigen Stand ganz abweichende Beschreibung.

Auf dieses 2. Kapitel seiner Arbeit kann VAN BERCHEM mit besonderer Genugtuung blicken. Auf Grund ganz unzulänglicher Fragmente war es ihm bei der Bearbeitung der OPPENHEIMschen Sammlung gelungen, zum Teil mit Heranziehung handschriftlicher Quellen die Westfassade und die Ostfassade der Moschee zu datieren und den Stammbaum je einer Dynasten- und Wezîrenfamilie aufzustellen, die als Bauherren der großen Moschee eine immer selbstherrlichere Rolle spielten; das sind die mit den Ortokiden von Mardin verschwägerten Inaliden und ihre Wezire die Nisaniden. Die vorliegende Monographie bringt die Lesung der fast vollständigen Aufnahmen DE BEYLIES. Sie bestätigen die scharfsinnigen Funde VAN BERCHEMS in einer Weise, wie sie glänzender kein Entzifferer sich wünschen kann.

Den Inhalt dieser Moscheeninschriften könnte man, VAN BERCHEMS Zusammenfassung (S. 68f.) folgend, etwa so wiedergeben: Die Westfassade wurde in zwei Etappen gegen 510 und im Jahre 518 d. H. gebaut; die ihr nachgeahmte Ostfassade errichtete der Architekt Hibat-Allâh al-Gurgâni, dessen Gentilname nach Persien weisen würde, im Jahre 559 d. H. Die übrigen Teile der Moschee-Anlage, also der Nord-, dann der Südtrakt mit dem eigentlichen Heiligtum, können nach den Inschriften nicht datiert werden; denn diese betreffen hier nur Einzelheiten der Bauführung, sei es spätere Ergänzungen oder Erneuerungen.

Ein Blick auf die ganze Anlage zeigt, daß da Verschiedenartiges aus verschiedenen Epochen, teils altes Baugut, teils Nachgeahmtes, ineinander verarbeitet worden ist. Auf die Frage, woher

das alte Baugut der Moschee stamme, gibt keine Inschrift Antwort. Denn die Ausdrücke صُفّة, womit das Erdgeschoß der jüngeren Ostfassade, und مَقْصُورة, womit das Erdgeschoß der Westfassade und die Obergeschosse beider Fassaden inschriftlich benannt werden,[1] weisen zwar, und das gilt besonders von *maqṣûra*, auf gewisse Zusammenhänge hin; diese beleuchten möglicherweise den Zweck, dem diese zweigeschossigen Flügel dienten,[2] nicht aber die ursprüngliche Bestimmung der in ihnen wiederverwendeten Bauglieder. Historisch lernen wir aus diesen Inschriften, wie das Verhältnis zwischen den souveränen Seldjukiden, ihren Statthaltern und Lehensmännern, den Inaliden, und den Wezîren dieser, den Nisaniden, sich allmählich verschiebt: die Seldjukensultane werden ganz in den Hintergrund gedrängt; ihre Statthalter werden zu Dynasten, bis sie vor ihren eigenen Wezîren zurücktreten müssen: eine vollständige hierarchische Umkehrung.

Die im folgenden, dem 3. Kapitel behandelten Inschriften sind teils an der Moschee, teils an den Stadtmauern angebracht; sie haben jedoch kein archäologisches, sondern nur mehr historisches Interesse. Nr. 26 ist der Stoßseufzer des letzten Nisaniden Mas'ûd, der 578 d. H., kurz bevor Amida in die Hände Saladins und seiner Verbündeten, der Ortokiden von Kaifa, fällt (Beginn d. J. 579), in der Stadtmauer ein kleines Ausfallstor zu seiner Rettung durchbrechen und darüber die Inschrift setzen läßt: ‚ich habe auf Gott gebaut; eröffnet hat das Glückstor[3] unser Herr Mas'ûd etc.' Die Belagerung war schon im Zuge oder sie stand unmittelbar bevor. Mit dieser Inschrift, die in der ganzen Fassung und auch in der Titulatur bescheiden, in die steinernen Denkmäler einen Hauch schwächster Menschlichkeit trägt, wie man im steifen Stil der Prunkinschriften ihn niemals spürt, setzt zum erstenmal auf den Mauern Amidas das Nasḫi ein. Solche Änderungen des offiziellen Schriftduktus treten sonst meist im Gefolge politischer oder wirt-

[1] Man lese die interessanten Erörterungen VAN BERCHEMS S. 56f. 63f.

[2] VAN BERCHEM vermutet einen Palast oder wenigstens jenen Teil des Palastes, in dem der Herrscher dem Gottesdienste beiwohnte.

[3] Der präkative Doppelsinn des arab. فتح باب السعادة läßt sich nicht wiedergeben.

schaftlicher Umwälzungen auf. Unsere kleine Inschrift bildet eine Ausnahme von der Regel. Sie ist das letzte Zeugnis eines versinkenden Geschlechtes.

Die Ortokideninschriften geben VAN BERCHEM Gelegenheit, sich mit den sie begleitenden Wappenfiguren auseinanderzusetzen; es kommen da hauptsächlich, aber nicht ausschließlich in Betracht: der ein- und zweiköpfige Raubvogel und die zwei als Gegenstücke behandelten Drachen. Es sind recht schwere Probleme der Heraldik, die da VAN BERCHEM mit behutsamster Vorsicht behandelt; da ihn das vorliegende, zwar nicht unbedeutende, aber bei weitem nicht ausreichende Material selbst derzeit abhält, endgültige oder gar verallgemeinernde Thesen aufzustellen, muß ich, um nicht zu verderben, was der Verfasser so gut gemacht hat, bloß mit einigen Andeutungen mich begnügen. Wer von der soliden Arbeitsmethode VAN BERCHEMS eine deutliche Vorstellung bekommen will, möge diese Partie des Buches (S. 78—100) selbst nachlesen. So viel wird aber jedem klar werden, daß wir es da kaum mit Stadtwappen, sondern mit persönlichen, höchstens dynastischen Emblemen zu tun haben.[1] Die Wahl von Raubvögeln als Wappentieren dürfte im türkischen Totemismus eine Erklärung finden. Ihre Namen werden auch als Titel geführt. Den zweiköpfigen Raubvogel bringt VAN BERCHEM mit dem Sultanat, der etwa unserem Kaisertitel entspricht, in Verbindung. Wo auf einem Wappenbilde eine förmliche Komposition statthat, etwa so, daß ein Raubvogel mit seinen Fängen die Hörner eines Stierkopfes faßt, der seinerseits einen Kranz im Maule trägt,[2] dort symbolisiert das Wappen den Sieg des Eroberers über die früheren Beherrscher der Stadt. So bestechend auch alle übrigen Vermutungen des Verfassers sind, ich kann sie hier nicht alle wiederholen; er legt sich ja selbst die größte Zurückhaltung auf mit den Worten: ‚encore une fois, attendons de nouveaux documents‘.

[1] Pag. 94, Zeile 3ff.; dazu den letzten Absatz der Note 4 auf pag. 95.

[2] Fig. 28. Das Motiv steht unter einer Inschrift, welche die Eroberung Amidas durch den Ortokiden Muḥammad erwähnt und seinen Sieg über den Inaliden Maḥmûd und den Nisaniden Mas'ûd.

Die Verwirrung, die zu Beginn des VII. Jahrh. d. H. die Geschichte Vorderasiens kennzeichnet, hat auch in der Epigraphik Amidas ihre Spuren hinterlassen. Auf ein kurzes Interregnum der Ayyubiden Ägyptens folgen die Seldjukiden Kleinasiens; ihnen wieder unter mongolischer Oberhoheit die Ortokiden von Mardin. Aus den Inschriften, welche diese drangvolle Zeit begleiten, will ich bloß zwei Steuernachlaßdekrete hervorheben; ähnliche Dokumente waren schon in Syrien belegt. Nr. 35f. der BERCHEMschen Publikation sind die ersten vollständigen Beispiele aus Mesopotamien. Trotzdem diese zwei Inschriften sehr gut erhalten sind, hat es einer eingehenden historischen Untersuchung bedurft, um ihre Urheber festzustellen. Bei Nr. 35 bleibt die Frage offen, ob Tûrân-shâh oder Kaikhusrau sie hat setzen lassen. Beides ist nach dem Wortlaute der Inschrift möglich und der diplomatische Ausweg, den VAN BERCHEM vorschlägt, leuchtet mir sehr ein; er böte die einfachste Lösung des Rätsels: in jener wechselvollen Zeit dynastischen Unbestandes wäre der Doppelsinn gewollt.

Im IV. und letzten Abschnitte behandelt der Verfasser die im Ferdinandeum zu Innsbruck aufbewahrte ‚Ortokidenschüssel‘. Auf Grund der weder ganz korrekt stilisierten noch leicht lesbaren Inschrift, die um die bildlichen Darstellungen und reichen Ornamentierungen läuft, schreibt sie VAN BERCHEM bis auf weiteres dem Ortokiden von Kaifa Dâwud Sohn des Sukmân zu. Die Inschrift dürfte zwischen 508 und 539 (= 1114—1144) graviert worden sein und die Schüssel mag aus derselben Zeit stammen. Während nun die Motive und die Einteilung des Schmuckes, was auch VAN BERCHEM berücksichtigt hat, die Schale dem Westen zuweisen und sie sehr wohl in den Staaten Dâwuds entstanden sein könnte, ist um diese Zeit der Duktus der umrahmenden Inschrift besser östlich oder nördlich der Staaten Dâwuds (in Zentralasien oder Persien) zu lokalisieren. Sind also Schale und Inschrift gleichzeitig, dann führen die kunsthistorische, bezw. paläographische Untersuchung je zu einem entgegengesetzten Ergebnisse: und an diesem Zwiespalt will ich festhalten, um zu STRZYGOWSKIS Anteil an *Amida* überzugehen.

Eine bessere Vorarbeit und gesichertere Grundlage für die nun folgenden Untersuchungen hätte sich der Kunsthistoriker nicht wünschen können. Es ist auf den vorangehenden Blättern zwar schon angedeutet worden, es muß aber hier wiederholt werden, daß bei all dem aufgebotenen Scharfsinn und Kombinationsvermögen van Berchem in seiner mustergiltigen Behandlung des Stoffes niemals den festen historischen Boden verläßt: daran hindert ihn seine reiche Erfahrung und ausgebreitete Quellenkenntnis. Er unterstreicht förmlich die Fragezeichen, die er hie und da — und welcher Forscher käme nicht in diese Lage? — zu einer eigenen Aufstellung machen muß. Strzygowski hat diese Vorarbeit gewissenhaft benützt; der Vorwurf kann ihn unmöglich treffen, daß er auf ein Forschungsgebiet sich begeben und es mit den ihm verfügbaren kunsthistorischen Hilfsmitteln allein zu erschließen versucht hätte, bevor jene Voruntersuchungen, die nur der Historiker und Philologe anstellen kann, geführt worden und ihm zugänglich gewesen wären. Seinen Standpunkt, den des Kunsthistorikers, wahrt er aber doch: es sei dem kunsthistorischen Beweise eben auch die Beweiskraft nicht abzuerkennen, ja diese könne unter Umständen sogar die Beweiskraft von Inschriften schlagen. Und so betitelt sich gleich seine Einleitung: ‚Die Grenzen der Beweiskraft von Inschriften‘. Das klingt recht revulutionär und ist doch gar nicht anarchistisch. Das beweisen — außer einigen krassen Fällen, Fälschungen u. dgl., die Strzygowski nochmals anführt — die zwei Fassaden der Moschee in Amida. Sie sind beide datiert: 1116—1124 (510—518), beziehungsweise 1163 (559); daran ist nicht zu rütteln und doch wäre es verkehrt, deshalb auch die Elemente dieser Prunkmauern für islâmisch anzusehen; für ihren zeitlichen Ursprung sind die ihre spätere Komposition datierenden Jahreszahlen eben nicht ausschlaggebend (s. S. 215 f.).

Das erste Problem, das sich dem Kunsthistoriker darbietet, ist also die 1116—1124 erfolgte Wiederverwendung einer älteren Schmuckfassade in Amida; das betrifft die Westfassade, der die Ostfassade noch später nachgeahmt worden ist. Für beide ist der zwei-

geschossige Aufbau charakteristisch, je mit einem System übereinanderstehender Säulen, zwischen denen im Erdgeschosse Türen, im ersten Geschosse Fenster durchgebrochen sind. Beispiele für die Wiederverwendung alten christlichen Materials durch die Muslime bieten das Tor aus Akka in Kairo und die Palastmoschee Konias; letztere und die Tulûnmoschee bieten auch für die unter dem Dache laufende Fenstergalerie eine Parallele. In Konia sind die Schmuckteile, Fensterpfeiler mit angearbeiteten Halbsäulen, älteren Bauten, und zwar christlichen Kirchen des alten Ikonium entnommen. So entsteht auch für die Westfassade Amidas als nächste Frage die nach der Zeit, welcher die hier wiederverwendeten Materialien entstammen, und nach dem Zwecke, dem sie ursprünglich dienten. Die Zeit ist die ausgehende Antike; und zwar sind, wie der Vergleich mit dem goldenen Tor (Konstantinopel), der Porta aurea (Spalato) und der Grabeskirche (Jerusalem), dann die Betrachtung des ornamentalen Bestandes zeigt, die alten Teile der Westfassade christlichen Ursprungs.

Das doppelte Säulensystem der Westfassade hat in der Skulptur eine Parallele, nämlich in den altchristlichen Sarkophagen: umrankte oder übersponnene Säulen, die das wie in Amida verkröpfte Gebälk tragen;[1] darüber eventuell ein zweites Geschoß. Zwar weist beides, Prunkfassade und Sarkophag, konstruktiv auf die antike zweigeschossige Theaterfassade mit Interkolumnien hin, als auf die gemeinsame Wurzel; aber die mit Gitter- und Netzwerk umsponnenen Säulenreihen der Westfassade wie der Sarkophage gehören dekorativ einem hellenistischen Kunstkreise des Ostens an, nicht Syrien und Kleinasien, sondern Persien und Mesopotamien, wo die Vorbilder für Amidas Westfassade noch zu suchen sind. Vorläufig bietet das vom Osten stark beeinflußte Ägypten Anhaltspunkte, die ursprüngliche Verwendung ihrer alten Bauglieder zu ermitteln: ornamental wie auch bezüglich der zu erschließenden Gesamtanlage liefern Bawit

[1] In Amida ist nur die obere Säulenreihe der Westfassade ornamentiert, an den zweigeschossigen Sarkophagen aber sind es beide Säulenreihen. Dafür hat Amida zweimal, im Ober- wie im Untergeschoß, den verkröpften Architrav.

und Saqqâra passende Vergleichsobjekte: sie sind christlich und rühren in Bawit von einem Kloster, zu Saqqâra von einer Kirche her.

Die nächste Untersuchung gilt also den christlichen Kirchen von Amida. Die historischen Nachrichten sind hier wieder von einem kompetenten Fachmann, A. BAUMSTARK, zusammengestellt (163—167). Die kunsthistorische Untersuchung, welche für die Westfassade der Ulu-Djâmiʿ einen Hintergrund schaffen soll, gilt der malkitischen Kosmaskirche[1] und der Kirche des nestorianischen Klosters in Amida; diese dient jetzt als Waffenlager und konnte daher vom General DE BEYLIÉ nur zum Teil aufgenommen werden: es ist ein Doppelbau; der Ostraum weist die typisch persische Übersetzung der Ecken durch große Nischen (Trompen) auf, die zur Kuppel überleiten. Der Westraum zeigt dieselbe Entwickelung in weiter fortgeschrittener Form.

Dieser Doppelbau veranlaßt STRZYGOWSKI zu einem Intermezzo: er behandelt das Oktogon (kreuzdurchsetzte Quadrat), wie es in Hellas mittels ‚Ecktrompen' überkuppelt wird: in Daphni bei Athen, dem Kloster Ὅσιος Λουκᾶς (ca. 1000 n. Chr.) und in der Νέα Μονή auf Chios: diese dem byzantinischen Typus schnurstracks zuwiderlaufende Konstruktion wird später, zusammen mit ornamentalen Motiven, wertvolle Aufschlüsse geben.

Die dritte und wichtigste christliche Kirche Amidas ist die jakobitische Marienkirche. Nach ihrem von Miss BELL aufgenommenen Grundriß hat STRZYGOWSKI guten Grund, in ihr ein Bruchstück (den Chor) der alten, nach einem Augenzeugen von RAMUSIO[2] geschilderten,

[1] Die Inschrift S. 171 ist Z. 7 ff. zu lesen: ωδε εβαλθι ω θησαβρως του ναου, d i. ωδε εβαλθη (die gewöhnliche spätgriechische Passivaoristform von βάλλω) ο θησαυρος του ναου ‚hieher ist gelegt worden der Kirchenschatz'. Damit entfällt die unmögliche Konjektur επαλθιωθησα. Auch ist weiter unten, wie schon die Umrahmung S. 171, Abb. 90 zeigt, ΧΑΤΣΗ von του καιρου zu trennen und υως mit ΗΦ im angeblichen ΗΦΜΕΙΜΡΗΣ = ‚Ephraim'? zu verbinden; also: του καιρου ιερεας υωσηφ = τοῦ καιροῦ ἱερέας (spätgriechische Form wie βασιλέας > βασιλιᾶς ‚König') Ἰωσήφ ‚derzeit Priester Josef'. Damit entfällt wieder die Konjektur Κῦρος = Qâjûrâ. — Diese in barbarischer Orthographie gehaltene Inschrift stammt aus dem Jahre 1689 unserer Rechnung.

[2] *Secondo volume delle navigationi et viaggi*, Venedig 1583. Das *stantiauano* des Berichtes bei STRZYGOWSKI 188, 18: *doue stantiauano li sacerdoti* bedeutet einfach ‚wo die Priester hausten'; vgl. ebda 189, 1.

damals wohl malkitischen Marienkirche von Caramit (Kara Amid) zu suchen: eines jedenfalls imposanten, in großen Dimensionen gehaltenen zweigeschossigen Baues mit übereinanderstehenden Säulenreihen: *hauendo colonne sopra colonne come il palagio di san Marco in Vinegia.* Das führt uns konstruktiv zur ebenfalls zweigeschossigen, säulengeschmückten Westfassade der großen Moschee zurück. Dekorativ weist Deir el-Abyad, also noch einmal Ägypten (s. o. pag. 220f.), hier zur dekorativen Nische, die auch in Amida eine Rolle spielt, und dann Syrien zum Girlandenkapitell Parallelen auf: da und dort handelt es sich um christliche Denkmäler. Solche und nicht etwa antiken Ursprungs sind auch zwei Girlandenkapitelle in Amid, je eines aus der jakobitischen Marienkirche und der Kosmaskirche, welch letztes, wie ein Kranzkapitell der Madrasa Halawiya in Aleppo, deutlich ein Kreuz trägt; so darf also angenommen werden, daß das Girlandenkapitell — es kommt an der Ulu Djâmiʿ wiederholt vor — noch in christlicher, nachkonstantinischer Zeit gearbeitet und vom Islâm wiederverwendet worden ist; in der Tat ist es für die Kirchen des Amida benachbarten Gebietes von Tur Abdin typisch und charakteristisch für alle bekannten alten Bauten in Amida selbst. — Wie die Kapitelle und der zweigeschossige Bautypus zeigt aber auch die ganze Detailbildung des hohen, verkröpften, reich ornamentierten Gebälkes der Westfassade (s. o. pag. 220, Note) eine örtlich bestimmte Eigenart: man erfaßt sie am besten durch einen Vergleich mit den rein persischen Ausläufern einer ähnlichen Kunstübung in Kairo, etwa den Horizontalfriesen des Gebälkes der Hakimmoschee; daneben wirkt die Westfassade noch rein hellenistisch. Jedoch der Bau, dem ihre alten Teile entnommen worden sind, dürfte ein christlicher gewesen sein.

Historische Nachrichten und die von BEYLIÉ und Miss BELL aufgenommenen christlichen Bauten von Amida, zusammen mit dem Bericht bei RAMUSIO, führen STRZYGOWSKI zur Annahme, daß es in Nordmesopotamien eine eigenartige und bodenständige christliche Kunst großen Stils mit zweigeschossigem Aufbau als architektonischem Lieblingsmotiv gegeben haben muß; als ihren Reflex in der Malerei

sieht er den persisch-edessischen Christustypus an, der im 3. Jahrhundert wohl von Jerusalem aus den hellenischen fast verdrängt. Die Anfänge dieser christlichen Kunst sind früh anzusetzen: die Christianisierung des Fürstenhofes der Osrhoëne (Anfang des 3. Jahrh.), dann das Emporkommen der Sasaniden, einer ‚stark mit äußeren Machtmitteln arbeitenden Dynastie' scheinen die politischen Faktoren gewesen zu sein, die uns ein plötzliches Emporblühen der Baukunst in Persien und ungefähr gleichzeitig die Entstehung einer altchristlich-nordmesopotamischen Kunstströmung begreiflich erscheinen lassen. Dem Kreise dieser gehört der alte Bestand der Westfassade an.

Wie sehr die antike Theaterstirnwand (s. o. pag. 220) als dekorative Front auf die christliche (und islâmische)[1] Baukunst übergriff, beweist der Umstand, daß die Westfassade von Amida, die mit ihrer rhythmischen Anordnung von zehn Säulen und drei Toren der Anlage einer *scenae frons* entspricht, andererseits denken läßt an die Außen- oder Innenseite eines christlichen Baues. Die einem Theaterwandtypus entsprechende Außendekoration von Kirchen findet man, in entsprechender Fortbildung zu übereinandergelegten Galerien, an mittelalterlichen Kirchenfronten Italiens (Lucca, Pistoja, Pisa); in ihrer für Amida typischen zweigeschossigen Form begegnet sie uns in Nordsyrien an der Außenansicht der Apsiden der Hauptkirche des Simeonsklosters (± 459). Wenn wir nach Parallelen solcher Konstruktionen im Innenbau einer Kirche suchen, bieten sich die Bilderwände (Ikonostase) zu einem Vergleiche dar. Das wäre nach STRZYGOWSKI die ursprüngliche Verwendung der nun den Moscheenhof zierenden Westfassade gewesen. Als Bilderwand müßte sie in einer ungewöhnlich großen, auch innen zweigeschossigen Kirche gestanden haben: also einer Kirche, ähnlich der von RAMUSIO geschilderten; die Bilderwand selbst müßte aber massiv und aus Stein gewesen sein. Für alle diese Merkmale bietet das christliche Kunstgebiet persischer Einflußsphäre[2] Parallelen; hauptsächlich zum Über-

[1] Ein Beispiel dafür findet STRZYGOWSKI am Miḥrâb im Mausoleum des Kalaun in Kairo; es zeigt einen Schmuck übereinanderstehender Arkaden.

[2] Mistra, Hosios Lukas, Nea Moni; s. oben pag. 221.

greifen der steinernen Bilderwand von der mittleren Hauptapsis auf das Diakonikon und die Prothesis (Seitenapsiden): das paßt genau zur Westwand von Amida mit ihren drei Türen.

Den christlichen Denkmälern der Stadt Amida, welche die bisherigen Ausführungen des Verfassers vor uns erstehen lassen, wird im II. Hauptabschnitte ein breiterer Hintergrund gegeben. Da es sich nach STRZYGOWSKIS Darlegungen um Riesenbauten handeln muß, werden zunächst drei zentrale Riesenbauten der Städte vorgeführt, denen sich die als Ursprungsort der Westfassade vermutete Kirche angliedern könnte. Abgesehen von der alten jakobitischen Marienkirche (s. o. S. 221) wären es die Kirche von Wiranschehr (Konstantina)[1] und die Ruine von Resapha (Sergiopolis), die für Nordmesopotamien in Betracht kämen. Resapha ist von SARRE-HERZFELD und MUSIL aufgenommen worden. SARRE vermutete im zentralen Riesenbau Resaphas ebenfalls eine Kirchenruine. MUSIL sah ihn stets für einen Palast an und seiner Auffassung folgt STRZYGOWSKI, der im Palaste von Kasr ibn Wardân denselben Bautypus aufzeigt.

Diese Zusammenhänge frühchristlicher Bauten Nordmesopotamiens wurden von Miss BELL in unerwartet glücklicher Weise ergänzt, als sie auf ihrer Reise durch das Gebiet von Tur Abdin die christlichen Kirchen und Klöster dieses Gebietes aufnahm. Ihre Ergebnisse wurden der Monographie über Amida (S. 224—262) als eine Hauptstütze für STRZYGOWSKIS Aufstellungen über die frühchristliche Kunst einverleibt. Zunächst bestätigen die Gründungssagen dieser nordmesopotamischen Klöster die engen Beziehungen zu Ägypten, die STRZYGOWSKI aus Gründen der Ornamentik (s. o. S. 220f. 222) schon längst erschlossen hatte. Für den Kunsthistoriker ist es klar, daß in Sachen der bildenden Kunst — was die Klöster anlangt — Asien der gebende, Ägypten der empfangende Teil war. Bisher nahm man an, daß für die klösterlichen Institutionen das Verhältnis umgekehrt war und diese von Ägypten ausgingen. STRZYGOWSKI möchte nun den Befund des Kunsthistorikers für die

[1] Von STRZYGOWSKI in *Kleinasien, ein Neuland* behandelt.

Vermutung in die Wagschale werfen, daß die ganze Entwickelung des Klosterwesens den Weg von Osten nach Westen genommen hat. Das früh christianisierte Gebiet der Osrhoëne, um welches es sich hier handelt: das Land der Charri mit der Stadt Harrân in der Nähe Edessas, scheint, wie v. SCHRÖDERS Auseinandersetzungen zeigen werden, für das Mönchwesen besonders vorbereitet gewesen zu sein. Diese Bewegung wäre vom Osten ausgegangen und hätte im buddhistischen Mönchtum einen Vorläufer und in den Manichäern einen Vermittler gehabt.

Ein weiterer Erfolg der BELLschen Aufnahmen ist der jetzt ermöglichte Beweis, daß Nordmesopotamien das Hinterland und Zentrum ist, von dem in früher Zeit sowohl der kleinasiatische Kirchenbau ausgegangen ist — der seinerseits das Abendland beeinflußt hat[1] — als auch die Ornamentik, wie sie die Fassade von Mšatta zeigt. Für Tur Abdin ist die Trompenkuppel charakteristisch. Wir finden sie da, wie in den von Persien abhängigen Kirchen in Hellas, als spezifisch orientalisches Motiv; nirgends begegnen wir aber unter den von BELL aufgenommenen Kirchen einer dreischiffigen Basilika; es sind vielmehr einschiffige, tonnengewölbte Säle, quer- oder längsgerichtet, jene mit drei Apsiden, diese mit einer Apsis als Abschluß. Dieser Typus ist einheimisch und die quergerichtete Tonne der eigenartigste mesopotamische Kirchentypus: während das Bild die Frontansicht gibt, glaubt man eine Seitenansicht vor sich zu haben.

Für die Datierung der Anfänge dieser frühchristlichen Baukunst in Nordmesopotamien ist die Betrachtung der Ornamente, wie sie die Kirchen von Tur Abdin aufweisen, von einschneidender Bedeutung. Zunächst die Feststellung, daß das Schmucktor der Marienkirche zu Khakh nach den BELLschen Aufnahmen einen Türrahmen

[1] Umbildung der flachgedeckten hellenistisch-römischen Basilika in die gewölbte romanische; S. 274—276 des vorliegenden Werkes. Die Abbildung 216 gibt den Grundriß der Kirche Santullano in Oviedo (Spanien) wieder. Er entspricht genau dem nordmesopotamischen Typus von Tur Abdin. Das mesopotamische Tonnengewölbe wurde aber zunächst in Kleinasien auf die hellenistisch dreischiffige Bauart übertragen.

von jenem Grundmotiv umschlossen zeigt, das in neunfacher Wiederholung und der Höhe nach verdoppelt, die Westfassade von Amida bildet: Säulen zu beiden Seiten, die das verkröpfte Gebälk tragen. Vom Girlandenkapitell war schon oben die Rede (S. 222). Eine Reihe von Motiven zeigt ferner, daß der dekorative Bestand der Westfassade in Amida etwa die hellenistisch-städtische Entsprechung der mehr orientalisch-ländlichen Ausführungen im Tur Abdin ist. Die von Miss Bell aufgenommenen Kirchen sind nun datiert; darunter findet man recht späte Bauten: aus dem 10. bis 14. Jahrhundert. Ein aus dem 8. Jahrhundert stammender Säulenverschluß der Kyriakoskirche in Arnas gibt aber vergleichsweise die Handhabe zu einem relativ sehr frühen Ansatz der hellenistischen Ornamente in jener Gegend: diese, die den typischen Formenschatz von Tur-Abdin ausmachen, finden wir eben am Bogen über jenem Säulenverschluß, der aus dem 8. Jahrhundert datiert ist und schon rein geometrische Figuren zeigt, wie die gleichzeitigen syrischen Handschriften; die hellenistischen Verzierungen des die Säulen überspannenden Bogens müssen also um Jahrhunderte älter sein.[1] Das bestärkt den Eindruck, den Miss Bell hatte, daß die Klöster und Kirchen von Tur Abdin in der Hauptsache den altchristlichen Typus der Frühzeit in einem unerwartet geschlossenen Bilde erhalten haben.

Der hier anschließende III. Hauptabschnitt über die Mauern von Amida ist rein beschreibend. Dagegen gibt der IV. über die Stadttore, und zwar zunächst über das Nordtor wieder reichlich Anlaß zur vergleichenden Betrachtung ähnlicher, von zwei Nischen flankierter Einbogentore des Ostens einschließlich Mesopotamien und des Westens, wo das goldene Tor Spalatos im Mittelpunkte steht. Manche Analogien spätantiker syrischer Bauten sprechen dafür, daß im Kharput- oder Nordtore Bestandteile eines Torbaues aus dem IV. Jahrh. stecken. Das Kharputtor wäre dann im X. Jahrh. mit Benützung des alten Materials, vielleicht sogar an der Stelle des alten Tores errichtet worden. Seine Innenseite ist durch ihre Anlage merk-

[1] Ein Beweis für das hohe Alter der nordmesopotamischen Ruinen sind auch zwei Denkmäler, die Strzygowski, S. 268f aus der Umgebung Edessas mitteilt.

würdig: eine Nischenreihe über dem Torbogen, ein Motiv, das an Spalato anklingt; mehr noch fesselt in Hinblick auf den Ursprung dieses Baumotivs das Material und die Form der Bogen unsere Aufmerksamkeit: die spitzen Bogen der Nischen über dem runden Torbogen[1] sind aus Ziegeln in dicken Mörtellagen geformt, während der ganze Unterbau aus Quadern besteht. Dieser Torbau, zusammengehalten mit der Bauart der Kirche von Kasr ibn Wardân ermöglicht einen weiteren Schritt zur Lösung der Frage nach dem Ursprunge der Stein- und Ziegelkonstruktion. Dieses Problem war von STRZYGOWSKI schon in *Kleinasien* und *Mšatta* erfaßt worden; die vollkommene Entsprechung der syrischen Kirche und des nordmesopotamischen Torbaues, die beide den Rund- und Spitzbogen,[2] Stein und Ziegel (mit dicken Mörtellagen) vereinen, zeigt die Ausbreitung dieses mesopotamischen Typus, der syrische Elemente (Stein, Rundbogen) mit persischen[3] vermischt. Sein Ausstrahlungszentrum kann aber nicht Byzanz gewesen sein; denn das Vorkommen dieser Bauweise in Tur Abdin, wo sie Miss BELL nachgewiesen hat,[4] läßt an ihrer mesopotamischen Eigenart keinen Zweifel aufkommen.

Einen völlig verschiedenen Typus weist im Westen der Stadt das Tor von Aleppo auf: ein Dreibogentor ohne Nischen, von zwei Türmen flankiert. Auch hier dürfte ein alter, später im Oberbau vollständig erneuerter Plan vorliegen. Parallelen für seine Grundanlage sind das goldene Tor von Konstantinopel (388—391) und ein um Jahrhunderte älteres Palasttor des parthischen Hatra. Bis auf den kleineren Maßstab in Hatra ist der Grundriß beider Toranlagen identisch; ihre Pylonen entsprechen den mächtigen Rundtürmen des Aleppotores. Daß diese rund sind, verstärkt nur ihren orientalischen

[1] Es ist eigentlich ein Rundbogen mit leichter Zuspitzung; darüber ein höherer Bogen (Portalnische), der schon etwas spitzer ist. Die Nischenreihe darüber hat breite Spitzbogen.

[2] Vgl. die vorangehende Note. Der Torbogen der Außenseite ist am Kharputtore ein reiner Rundbogen.

[3] Mšatta, wo zum Spitzbogen noch die dünnen Mörtelfugen kommen, ist ausgesprochener persisch.

[4] Vgl. etwa Abb. 146 und S. 230 des Werkes.

Eindruck. Was aber das goldene Tor betrifft, so wies manches Detail an ihm nach dem Osten, lange bevor das parthische Palasttor, das für die Ursprungsfrage solcher Bauten entscheidend ist, von der Deutschen Orientgesellschaft veröffentlicht war.

Der v. Hauptabschnitt ist der ganzen Anlage der großen Moschee von Diyarbekr gewidmet; die zwei Fassaden, besonders die westliche, treten gegen den Gesamtbau in den Hintergrund; dann folgt eine Besprechung der Moscheentypen im allgemeinen.

Für den völlig unzusammenhängenden Charakter der einzelnen Bauflügel unserer Moschee ist es bezeichnend, daß die später entstandene Ostfassade im Obergeschosse Rundbogen zur Entlastung des monolithen Fenstersturzes verwendet; die Westfassade hat an derselben Stelle den scheitrechten Bogen. Nach der Datierung der einzelnen Teile der Bauführung stehen der Rund- und scheitrechte Bogen zuletzt, die älteren Teile haben den Spitzbogen. Daraus folgert STRZYGOWSKI, daß der Erbauer der Westfassade Hibat-Allâh, der hier den ganz unmesopotamischen Rundbogen[1] einführt, trotz seines Gentilnamen (s o. pag. 215) kein Perser, sondern eher ein Syrer gewesen sein kann. Wir wollen einfach die Tatsache festhalten, daß er nicht nach persischer Gewöhnung gebaut hat. Eine ähnliche Ausnahmsstellung wie in Amida nimmt der Rundbogen im fatimidisch-persischen Kairo ein, wo er ganz unvermittelt an drei Stadttoren auftaucht. Damit, daß die kunsthistorische Untersuchung in der Ursprungsfrage für Kairo wie für Amida nach Syrien, dem Lande des Rundbogens, weist, stimmt es, daß auch die historische Tradition wenigstens die drei Fatimidentore drei Brüdern aus Edessa zuweist.

Die eigentliche Moschee nimmt den Südtrakt ein, während an der Nordseite zwei Medresen stehen. Für die Ulu Djâmiʿ ist das hofseitige Mimbar (Kanzel) und Miḥrâb (Gebetsnische) chrakteristisch, das der Hofapsis der christlichen Kirchen im Tur Abdin entspricht.[2]

---

[1] Er wiegt nicht etwa bloß in Byzanz, sondern auch in Armenien vor. Das Städtedreieck Amida, Nisibis, Edessa bildet in bezug auf die Bogenform den Wall zwischen Armenien und der persischen Grenze.

[2] Vgl. im Werke selbst S. 244f., Abb. 175 und S. 319f.

Ich habe in einem der letzten Hefte dieser *Zeitschrift*[1] diese Erscheinung einem größeren Zusammenhang einzureihen versucht. Das Sanktuarium selbst besteht aus zwei dreischiffigen Hallen (Pfeilerbasiliken), die auf ein mittleres Hauptschiff zulaufen. Das ist der charakteristische ‚Kirchentypus' der Moschee, wie er noch in Damaskus, Ayasoluk (Ephesus) und nach STRZYGOWSKI vielleicht auch in der Moscheeruine von Harrân vorliegt. Ihm steht der Moscheentypus gegenüber, wie er von Moḥammeds erstem Bau in Medîna ausgeht: mit Säulen (Syrien, Ägypten), bezw. Pfeilern (Mesopotamien) an den drei Hofseiten und einem ganzen Säulenwald an der Qiblaseite. Ist dem oben (S. 215) schon erwähnten Berichte des Nâṣiri Khusrau zu trauen, so lag dieser Säulenwaldtypus vor der Restauration der Moschee auch in Amida zugrunde. Reste der zweihundert Säulen, mit Steinbögen und einer zweiten Säulenreihe darüber, wovon dieser persische Zeuge berichtet, vermutet STRZYGOWSKI in der Nordarkade, hinter welcher, entschieden als späterer Anbau, jetzt eine der zwei Medresen steht Folgerichtig müßten wir dann einen Umbau der Ulu Djâmi' annehmen, bei dem eine völlige Umgestaltung des Planes stattgefunden und die Moschee von Damaskus (also der Kirchentypus) nachgeahmt worden wäre.

Diese ganz schmucklose, in ihrer jetzigen Form zwischen 1091 und 1156 entstandene Südfassade, zusammengehalten mit der prunkvollen aus antiken und frühchristlichen Elementen aufgebauten Westfassade und der ihr nachgeahmten Ostfassade, ist uns der Maßstab für das Kunstvermögen der Nordmesopotamier um 1100. Der Monumentalbau im Diyarbekr zeigt aber auch — etwa verglichen mit der 1125 entstandenen, fatimidisch-persischen Akmarfassade in Kairo — den ganzen Unterschied der damaligen nordmesopotamischen Kunstübung von der im Inneren Vorderasiens ausgehenden Strömung, die im Islâm ungefähr um dieselbe Zeit zur Herrschaft gelangt. Die christliche Kunst hat in Nordmesopotamien einen ihrer Ausgangspunkte, aber der Weg nach dem Quellorte der islâmischen Kunst führt über Südmesopotamien weiter zurück nach dem fernen Osten.

[1] Bd. xxv, S. 78 ff.

Die zwei folgenden Exkurse haben die beiden Moscheentypen und das Minaret zum Vorwurf. In seinen entwicklungsgeschichtlichen Aufstellungen geht STRZYGOWSKI völlig andere Wege als THIERSCH, mit dessen im Pharosbuche vorgetragenen Auffassungen er sich hier auseinandersetzt. Wenn wir vom ‚Kirchentypus' der Moschee (S. 229) als einer Abart absehen, bleiben für die typische Moschee des Islâm zwei Arten übrig: beide bestehen aus einem offenen, von Lauben umschlossenen Hof, dem an der Mekka zugewendeten Seite eine gedeckte Halle angegliedert ist. Die syro-ägyptische, nach Nordafrika und Spanien übergreifende Art verwendet monolithe Säulen (عَمُود), die andere, mesopotamische Art[1] gemauerte Pfeiler (رُكْن) als Stützen. Für den Ursprung dieses Typus weist STRZYGOWSKI[2] auf Medîna hin, wo im Anschluß an das Haus des Propheten die erste Moschee entstand. Der orientalische Wohnhof liege ihr zugrunde und das Agoravorbild sei bei diesem Moscheentypus auszuschalten; das Bedürfnis nach Schatten habe zu den Lauben geführt. Für die Abart der Moschee, wie sie im sogenannten Kirchentypus vorliegt, galt bisher immer Damaskus als Ausgangspunkt. Hier war ein altes Martyrium, an das sich eine Kirche anschloß; diese Annahme fällt für Amida weg, das keinen Lokalheiligen, bezw. Märtyrer kennt. Dagegen liegt seine Hauptmoschee an der Kreuzung der beiden Hauptstraßenzüge (s. o. S. 212), wo man ein antikes Forum anzunehmen geneigt ist. Es könnte also nicht so sehr die Kirche selbst (s. o. S. 214f.), die einen von Damaskus abweichenden Plan gehabt hätte, als vielmehr ein säulenumschlossener Vorhof dem Bau der mohammedanischen Eroberer zustatten gekommen sein. Dieser selbst stellte nach Nâṣiris Bericht (s. o. S. 229) wohl eine Moschee des Säulenwaldtypus dar. Warum aber sollte, bei einer verhältnismäßig späten Restauration durch die Seldjuken, im Diyarbekr die Moschee von Damaskus nachgeahmt worden sein? Das wäre allerdings die nächstliegende Annahme (s. o. S. 229); aber hier drängt sich STRZYGOWSKI die Gegenfrage auf,

---

[1] Sie ist auch in Kairo durch die Aḥmed ibn Ṭulûn vertreten, die in jeder Beziehung mesopotamischen Ursprung verrät. Vgl. S. 229.

[2] Mit Berufung auf CAETANI, *Annali* I. 432f. und Samhûdi.

ob nicht dem ‚Kirchentypus‘ von Amida ebenso ein orientalischer Baugedanke zugrunde liege, wie der Wohnhof von Medîna einer war; bezw. ob die dem Islâm vorangehende Johanneskirche in Damaskus nicht schon einer bodenständigen, in diesem Fall persischen Raumgruppierung der Moschee al-Walîds vorgearbeitet habe. Diese orientalische Anordnung findet Strzygowski in den zwei Raumgruppen rechts und links der Halle mit dem Dreinischenabschluß in Mšatta: in der Mitte beiderseits einen großen, auf diese Halle zulaufenden breiten Zentralraum; rechts und links von ihm zwei tonnengewölbte Säle, die ihrerseits an den Zentralraum senkrecht anstoßen; in den Ecken je zwei Kammern.[1] Von der Gruppierung um eine Halle losgelöst findet sich diese Anordnung als Abschluß eines Hofes im Palast von Kasr ibn Wardân selbständig verwertet. So liegt nun der Fall auch in der eigentlichen, den Südtrakt des großen Hofes einnehmenden Moschee Amidas: je zwei dreischiffige Hallen, die auf ein Hauptschiff zulaufen.[2] Ist so die Annahme einer ganz willkürlichen Übertragung des Planes gerade von Damaskus auf Amida erschüttert, so spricht deutlich dagegen, daß in Amida das Minaret in gar keiner Verbindung mit dem Baukörper der Moschee steht; wäre sie in Amida eine treue Kopie jener von Damaskus, so müßte auch das Minaret in einer entsprechenden Stelle des Baukörpers stecken.

Die zwei letzten Abschnitte, der vi. und vii., beschäftigen sich mit der Geschichte des islâmischen Ornamentes und seiner Ausstrahlungen. Im Rahmen des ganzen Werkes interessieren am meisten die auch von Berchem gewürdigten nordmesopotamischen Tiermotive, welche die Mauern und Tore von Amida zieren. Sie haben Strzygowski den Weg finden lassen, der um die Wende des 1. Jahrtausends aus Nordmesopotamien Motive der frühchristlichen Kunst mit Umgehung von Byzanz nach Hellas bringt. Zu den Tiermotiven kommen die Schriftornamente hinzu, wie sie in griechischen Klöstern und Kirchen jener Zeit (Daphni, Hosios Lukas) als ‚gesprengte ku-

[1] Im ganzen also je drei parallele, schmälere Räume, bezw. Raumgruppen, die von rechts und links senkrecht auf einen breiteren Hauptraum zulaufen.

[2] S. die vorangehende Note.

fische Palmetten' verwertet werden; also in einer Form, die engstens dem Duktus verwandt ist, wie ihn mit ausgeprägter Keilendigung die Muqtadir-Inschriften in Amida zu Beginn des x. Jahrh. aufweisen (s. o. S. 213). Rechnet man die persische Trompenkuppel (s. o. S. 221) dazu, so erhält man auf dem Boden von Hellas drei persisch-orientalische Motive, die in dieser Geschlossenheit[1] auf direkten mesopotamischen Import hinweisen, und von denen das Schriftornament nur im Orient bodenständig sein kann. Bemerkenswert ist, daß diese Motive in Konstantinopel, auf dem Athos und in anderen byzantinischen Gebieten fehlen: es muß also ihr Einfallsweg nach Hellas um Byzanz herum geführt haben. Zu diesem kommt noch die sonderbarste Erscheinung, daß Hellas in der ornamentalen Verwendung des Blumensteils (*coufique fleuri*) einen zeitlichen Vorsprung vor Amida hat. STRZYGOWSKI denkt da an die Hellas schon früh überflutenden Bulgaren als Vermittler und Träger zentralasiatischer Einflüsse. Um diese Frage zu entscheiden, muß noch abgewartet werden, was die Folgezeit an Inschriften aus den zentralen und östlichen Gebieten des Islâm bringen wird. Vorerst ist durch das kunsthistorische und Inschriftenmaterial, welches v. OPPENHEIM und DE BEYLIÉ in Amida zugänglich gemacht haben, der Beweis eines Zusammenhanges von Hellas mit Mesopotamien endgiltig erbracht.

Amida bedeutet gegenüber der Monographie STRZYGOWSKIS über *Mšatta* in mehrfacher Hinsicht einen Fortschritt. Das vorliegende Werk ist ein neuer Vorstoß zur Geltendmachung des Anteils, welcher in der Kunstentwickelung, beim Übergange vom Altertum zum Mittelalter, dem Orient gebürt. Als Ausstrahlungszentrum kommen zunächst Persien und Mesopotamien in Betracht. Vom Grenzgebiete, in dessen Brennpunkt Amida liegt, wird Byzanz und das Abendland, mit Umgehung von Byzanz auch Hellas beeinflußt. In Nordmesopotamien selbst dürfte STRZYGOWSKI auf den Kern der ältesten christlichen Kunstentwicklung gestoßen sein. Andererseits lassen ihre

[1] Das kufische Schriftornament könnte in früher Zeit auch aus Syrien oder Ägypten gekommen sein, dort fehlt aber das Tierornament, bezw. die Trompenkuppel. Ähnliches gilt von Kleinasien oder Armenien.

Denkmäler den ganzen Abstand von der islâmischen Kunst erkennen, deren auf Holz, Bronze und Stuck deutende Technik ihren Ursprung in Mesopotamien und bezüglich mancher Motive in Zentralasien haben dürfte. Daß bezüglich der altchristlichen Kunst die Thesen Strzygowskis nunmehr auf einer fester geschlossenen Beweiskette ruhen, ist nicht nur sein und de Beyliés Verdienst, sondern nicht minder Miss Bells, deren Forschungsergebnisse aus dem Tur-Abdin das Material aus Amida oft in entscheidender Weise ergänzen.

Daß Nordmesopotamien in der frühchristlichen Kunst eine so bedeutende Rolle gespielt hat, wird verständlich, wenn man den ethnischen und religionsgeschichtlichen Zusammenhängen nachgeht, die L. v. Schröeder in einem Anhang erörtert. Die von Brunnhofer scharfsinnig vermuteten, Jahrhunderte währenden Beziehungen Nordmesopotamiens und Vorderasiens zu Indien und indischer Weisheit wurden durch Wincklers Funde in Boghazköi, die in Keilschrift indische Götternamen bringen, zur Gewißheit erhoben. v. Schroeder geht von jenem ausführlichen Vertrage aus, den im 14. vorchristlichen Jahrhundert ein Hethiterkönig mit dem entthronten Fürsten der indopersische Götter verehrenden Charri in Mitanni schließt. Das Land der Charri ist aber auch die frühchristianisierte Osrhoëne — nach Strzygowski die Wiege der frühchristlichen Kunst und wahrscheinlich auch des Mönchtums, welches erst das Bedürfnis nach einer Kirchen- und Klosterkunst dort erzeugte. Das veranlaßt v. Schroeder weitere Zusammenhänge zwischen Nordmesopotamien und Zentralasien zu betonen. An einigen merkwürdigen Suffixen jener Vertragsschrift[1] hat er in den Charri ein indoskythisches Volk erkannt, das mit jenen ostturkestanischen Stämmen verwandt gewesen wäre, denen Sieg, Siegling und Pischel die nachchristlichen, in tocharischer Sprache[2] verfaßten buddhistischen Texte zuschreiben. Wenn es nun erlaubt ist, zwischen diesen Indoskythen fortdauernde Beziehungen von Land zu Land anzunehmen, so wäre es nicht ausgeschlossen, daß von Turfan und dem an buddhistischen Klöstern

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* xxii. 348f.

[2] Eine Sprache der Indoskythen.

reichen Ostturkestan klösterliche Institutionen nach der christianisierten Heimat der Charri gekommen wären. Diese hätten das Bedürfnis nach Klosterbauten geweckt, und die ihm entspringenden künstlerischen Aufgaben wären von den Bewohnern unter dem Einflusse der bodenständigen hellenistisch-vorderasiatischen Kunst gelöst worden. Gänzlich unabhängige Untersuchungen haben hier v. SCHROEDER zur Anerkennung der Tatsachen geführt, die von ganz anderer Seite her STRZYGOWSKI erschließen konnte.

So dürfen sich alle Verfasser und Mitarbeiter am Amidawerke rühmen, weitverzweigte, im Rahmen der Orientalistik bedeutungsvolle Zusammenhänge aufgehellt und die Wege gewiesen zu haben, die ein gutes Stück europäischer Kunst und Kultur im frühen Mittelalter zu uns zurückgelegt hat. Es entspricht den Verdiensten, die sich der inzwischen leider verstorbene General DE BEYLIÉ um die Erschließung Amidas erworben hat, wenn die Verfasser ihm die gemeinsam geleistete Arbeit widmen. Das Buch selbst ist vom Verleger auf das würdigste ausgestattet worden. Die prächtigen Tafeln und klaren Abbildungen erläutern jedes Detail. Selbst der Einband ist stilgerecht in den mesopotamischen Lieblingsfarben blau und gelb gehalten.

Graz. N. RHODOKANAKIS.

FR. THUREAU-DANGIN: *Inventaire des tablettes de Tello, conservées au Musée Impérial Ottoman,* tome I: *Textes de l'époque d'Agadé* (Fouilles d'ERNEST DE SARZEC en 1895). Publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts. Paris, E. LEROUX. 1910. 4°. 30 SS. und 30 Taf.

Die vorliegende Sammlung, deren erster Teil hier besprochen werden soll, unternimmt es, die vor allem von DE SARZEC in Tello-*Lagaš* ausgegrabenen und in dem kaiserlichen Ottomanischen Museum in Konstantinopel aufbewahrten Keilschrifttexte zu katalogisieren und die wichtigeren von ihnen in getreuer Autographie zu publi-

zieren. Der erste Band umfaßt die von DE SARZEC im Jahre 1895 in dem sogenannten ‚tell des tablettes' ausgegrabenen Inschriften aus der Zeit der Könige von *Akkad*, während der zweite, bereits angekündigte Band, der von DE GENOUILLAC herausgegeben werden soll, die von DE SARZEC im Jahre 1894 gefundenen Inschriften aus der Zeit der Könige von *Akkad*, wie auch der von *Ur* behandeln wird.

Der erste Band beschäftigt sich mit den Nrn. 1039—1476 [1] der Konstantinopler Sammlungen. Der gelehrte Herausgeber dieses Bandes bespricht zunächst der Reihe nach die einzelnen Inschriften, indem er kurz ihren Inhalt angibt, oft auch die schwierigeren Stellen derselben in meisterhafter Weise — wie wir es von ihm gewohnt sind — kommentiert. Auf 30 Tafeln wird sodann in sorgfältigen netten Autographien eine Auswahl der katalogisierten Inschriften gegeben. Die hier veröffentlichten Inschriften, die ausnahmslos aus der Zeit der Könige von *Akkad* stammen, bilden eine willkommene Ergänzung der gleichfalls von THUREAU-DANGIN in seinem *Recueil de tablettes chaldéennes* (Paris, 1903), III. Serie herausgegebenen Texte aus derselben Zeit.

Die meist sumerisch, seltener akkadisch abgefaßten Inschriften sind Verwaltungs- und Privaturkunden von großem kulturhistorischen und mitunter auch — wenn auch indirekt — historischen Werte. Wenn sie einmal im Zusammenhang mit den übrigen in Tello-*Lagaš* gefundenen Tontafeln systematisch verarbeitet und in allen ihren oft sehr schwierigen Einzelheiten erklärt sein werden, werden sie ein sehr wertvolles Material für den künftigen Kulturhistoriker Babyloniens bilden. Manche Frage der sumerisch-babylonischen Kulturgeschichte wird durch sie zum Teil gelöst, zum Teil zumindest ihrer Lösung näher gebracht werden. Aus diesem Grunde wäre es nur mit Freuden zu begrüßen, wenn sich der verdiente Herausgeber des vorliegenden Bandes entschließen wollte, uns baldigst auch den noch nicht publizierten Rest der hier verzeichneten Urkunden zugänglich zu machen. Auch sie dürften, soweit auf Grund der von

[1] Es fehlen jedoch — vielleicht, weil zu unbedeutend? — z. B. die Nrn. 1108—1113, 1142, 1343, 1362 usw.

Thureau-Dangin mitgeteilten kurzen Auszüge ein Urteil möglich ist, manches kulturhistorisch und philologisch Interessante enthalten. Und schließlich sind derartige Urkunden, auch wenn sie nur bereits Bekanntes bestätigen, bei dem heutigen Stande unserer Wissenschaft von nicht zu unterschätzendem Werte.

Es sei mir nun gestattet, aus dem in diesem Werke Gebotenen einiges mir wichtig Scheinende hervorzuheben. — S. 2, Nr. 1042: Für den hier und auch sonst vorkommenden Tiernamen *ANŠU. IGI + ŠU* erinnert der Verfasser an die Gleichung *ANŠU.Ù = sisû* (auch *agalu*) und übersetzt demgemäß das erstere Ideogramm durch ‚Pferd (?)'. Ist diese Auffassung richtig, so wäre damit das Pferd, das zurzeit erst für die Ḫammurabi-Zeit belegt ist, schon für die Zeit der Könige von *Akkad* bezeugt. Zum mindesten wird, wie bereits Thureau-Dangin hervorhebt, dieses Ideogramm ein pferdeartiges Tier bezeichnen. — S. 2, Nr. 1044: Das Ideogramm *A + ḪA* ist mit Thureau-Dangin zu *ḪA.A = ḫalâḳu* zu stellen; es bedeutet hier ‚Flüchtling'. — S. 3, Nr. 1058: Das in den sumerischen Briefen vorkommende *na-bi-a* (auch *na-e-a*) hat, wie der Verfasser ansprechend vermutet, etwa die Bedeutung: ‚(was) er (der Absender des Briefes) ihm (dem Adressaten) meldet'. Daß das ebenfalls in den sumerischen Briefen gebräuchliche *ù-na-du(g)* dem semit.-babyl. *ḳibîma* entspricht, wird hier als eine Beobachtung de Genouillac's mitgeteilt und wurde unabhängig von diesem auch von mir erkannt. — S. 3, Nr. 1067 wird *en-ma* als ‚Botschaft' gedeutet. — S. 4, Nr. 1077: Das früher *šaḫ* gelesene altbabylonische Zeichen liest Thureau-Dangin richtig *šubur*;[1] den Sachverhalt hat er bereits *Lettres et contrats*, S. 65 f. klar dargelegt. Zur Bekräftigung der neuen Auffassung möge hier bemerkt werden, daß auch der Referent — unabhängig vom Verfasser — bereits vor längerer Zeit zu demselben Ergebnis gekommen ist und daß auch er das S^b v, 53 (siehe *ZA* xix, S. 368 f. und Meissner, *Selt. Ideogr.*, Nr. 10158) gegebene Zeichen für ein Miß-

[1] So ist auch der früher *Nin-šaḫ* gelesene Gottesname jetzt *Nin-šubur* zu lesen.

verständnis des assyrischen Abschreibers von S^b hält — S. 4, Nr. 1079 nennt den Monatsnamen *[arah]Ba-ḫi-ir arkû* ‚Schalt-*Baḫir*'.

S. 5, Nr. 1091: Das Zeichen *REC* Nr. 311 wird unter Vergleich von *CT* xv, pl. 14, *Obv.* 14 dem neuassyrischen [cuneiform sign] gleichgesetzt. — S. 5, Nr. 1096 nennt den bereits vielfach erörterten Namen *Ì-lí-Rí-mu-uš*; zu dieser Lesung des Königsnamens *Uru-mu-uš* siehe diese *Zeitschrift* xxiii, S. 191, Anm. 1. — S. 6, Nr. 1100: Das in den ältesten Inschriften häufige *sig* wird hier einleuchtenderweise durch ‚wohnen' wiedergegeben. Wie Thureau-Dangin zeigt, wird dieses Verbum im Gegensatz zu dem gleichbedeutenden *ti*, das neben einem Singular zu stehen pflegt, bei einem pluralischen Subjekt verwendet (cf. Meissner, *Selt. Ideogr.*, Nr. 5009). — S. 6, Nr. 1104: Das bekannte *NI.KU*, das man bis jetzt für einen Amts- oder Berufsnamen hielt (siehe z. B. Reisner, *Telloh*, S. 22 s. v. *KU*), ist nach Allotte de la Fuye und de Genouillac, wie der Verfasser hier mitteilt, eine Verbalform mit der Bedeutung ‚a pris en charge'. — S. 6: Nr. 1105: den Tiernamen *ANŠU.BAR* + *AN* setzt Thureau-Dangin fragend dem späteren *ANŠU.ŠUḪUB* = *parû* ‚Maultier' gleich. — S. 7, Nr. 1123, 1124 u. ö. spricht der Verfasser vom ‚Getränk' (boisson); man wird jetzt (s. meine Ausführungen im *Anzeiger d. phil.-hist. Klasse d. Akad. d. Wiss.* 1910, Nr. 26) statt dessen ruhig ‚Bier' sagen können. Das Gerstenbier spielte in Babylonien eine viel wichtigere Rolle als der Wein oder irgendein anderes berauschendes Getränk. Erst im 1. Jahrtausend v. Chr. gelangt auch der Dattelwein zur größeren Bedeutung, eine Folge des zu dieser Zeit eintretenden überraschenden Aufschwungs der Dattelpalmenkultur. — S. 9, Nr. 1148 weist der Verfasser für den altbabylonischen Monatsnamen *itu-GU(D).DU.NE.SAR.SAR* auf Grund einer unveröffentlichten Variante die Lesung *itu-ḫár-rá-ne-mú-mú* nach.

S. 10, Nr. 1157: Den Nutzvogelnamen *uz-tur[ḫu]* = *paspasu* möchte Thureau-Dangin jetzt — im Anschluß an Jensen in *ZA* vi, S. 349 — durch ‚Ente' wiedergeben. — S. 11, Nr. 1175 lernen wir ein neues Längenmaß, *da-na*, kennen, das nach diesem Text = *KAS.GÍD* sein muß. — S. 11, Nr. 1181 erwähnt — ohne Namen — einen Patesi

von *Umma*. — S. 12, Nr. 1190 verzeichnet neben Gerste, Malz(brot) (= *ŠIM + GAR*, siehe meine Ausführungen im *Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Ak. d. Wiss*, 1910, Nr. 5 und 26) usw. nach Thureau-Dangin auch *BULUG.GAZ.GÁ* und *BULUG.SI.I[N]*. Ähnlich soll auch Nr. 1274 (S. 17) *BULUG.SI.I[N]* nennen. Wird aber nicht statt des sonst meines Wissens unbekannten *BULUG.SI.I[N]* vielmehr *BULUG.SI.S[AR]* zu lesen sein? Siehe zu diesem letzteren Worte Allotte de la Fuye, *Documents présargoniques*, Nr. 51, Obv. II 3 (108 *ḳa BULUG.SI.SAR*). *BULUG.SI.SAR* steht für das häufigere *BULUG.SI.UD.DU* (siehe z. B. Reisner, *Telloh*, Nr. 110, Obv. II 7); ähnlich kommt auch ein *BULUG + ŠE.SI.SAR.A* neben *BULUG + ŠE.SI.UD.DU* (beides = *puḳlu ḳarnânu*, siehe II R. 30, 73f. ef.) vor. — S. 12, Nr. 1195 (Taf. 13) verzeichnet *kaš-babbar* ‚weißes Bier‘ und *kaš-gi(g)* ‚schwarzes Bier‘; siehe zu diesen Bierarten auch Taf. 17, Nr. 1303, Obv. 3f., wo *kaš-bàr-bàr* und *kaš-gi(g)* genannt werden. Zu dem ersteren Namen ist der sem.-babyl. Biername *ši-karu paṣû* (z. B. Strassmaier, *Nabonid*, Nr. 811, Z. 9), zu dem letzteren der Biername *kas-gi(g)* der *Urukagina*-Zeit (z. B. de Genouillac, *Tabl. sumér. arch*, Nr. 34, Obv. IV 8) zu stellen. — S. 14, Nr. 1221 wird für *nunuz* die Bedeutung ‚Ei‘ vermutet. — S. 16, Nr. 1259 nimmt Thureau-Dangin für das oft neben Fischnamen genannte *ba* die Bedeutung ‚Schildkröte‘ an; es sei hier darauf aufmerksam gemacht, daß auch die älteste Gestalt des Zeichens *ba* dieser Vermutung vielleicht nicht ungünstig ist. — S. 27, Nr. 1422 stellt der Verfasser das damalige Wertverhältnis zwischen Silber und Kupfer fest: es beträgt 1 : 240. Usw.

Alles in allem stellt das besprochene Werk eine neue wertvolle Bereicherung der assyriologischen Literatur dar, für die wir dem Verfasser, bezw. Herausgeber unseren wärmsten Dank schulden.

Friedrich Hrozný.

Kleine Mitteilungen.

Zu den Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius. — Die gelehrten und scharfsinnigen Erläuterungen, die jüngst Herr Hofrat D. H. Müller den merkwürdigen Deutungen der hebräischen Buchstaben bei Ambrosius (*Sitzungsber. der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse*, 167. Band, 2. Abhandlung) gewidmet, haben einige Punkte unerklärt gelassen. Einen Teil dieser Rätsel habe ich im folgenden zu lösen unternommen.

Zu S. 8 f. Der Umstand, daß Eusebius den Buchstaben ז (den er ζαϊ liest) griechisch deutet (ζῆ), während sonst für die Namen der hebräischen Buchstaben nur hebräische Etymologien gegeben werden, findet M mit Recht auffallend; er ist sogar geneigt, ‚dieses ζῆ für eine Spielerei eines späteren Interpolators' zu halten, was aber — wie M. selbst bemerkt — nicht gestattet ist, weil ζῆ auch in den ‚Sinngruppen', die aus den Buchstabennamen gebildet sind, seine Stelle erhalten hat. Ich glaube auf die Quelle dieser griechischen Etymologie des siebenten Buchstaben hinweisen zu können. Sie findet sich beim Amora Abahu, dem berühmten Schulhaupte von Caesarea (am Ende des 3. und Anfange des 4. Jahrhunderts), also einem Zeit- und Heimatsgenossen, vielleicht auch persönlichen Bekannten des Eusebius. Griechisch redende Nichtjuden fragten Abahu einmal, woher die Annahme stamme, daß ein im siebenten Monate der Schwangerschaft geborenes Kind am Leben bleibe, ein im achten Monate ge-

borenes aber nicht lebensfähig sei. Abahu gab ihnen ‚aus ihrer eigenen Sprache' Bescheid: der Name des die Zahl sieben bezeichnenden Buchstaben (ζῆτα) bedeutet Leben (s. jer. Talmud, Jebamoth 5 d oben, Gen. r. c. 14 Anfang und sonst; Die Agada der palästinensischen Amoräer II, 98).[1] Es liegt nun sehr nahe, anzunehmen, daß die witzige Antwort des jüdischen Gelehrten auch dem gelehrten Bischof zu Ohren gekommen sein mag und er die Etymologie, die jener an den Namen des griechischen Buchstabens knüpfte, auf den hebräischen Namen dieses Buchstaben anwendete. Er tat dies um so eher, weil er auch im achten Buchstaben des Alphabets (ח) den Sinn ‚der Lebende' (חַי) fand und sich ihm beide Etymologien zu einem sinngemäßen Satze zwanglos verbanden.

S. 9. Wenn EUSEBIUS den Buchstaben כ (κάφ) mit ὅμως ‚gleichwohl, dennoch' erklärt, so genügt es nicht, dabei bloß die hebräische Partikel כִּי als Grundlage anzunehmen, man muß auch die Partikel אַף hinzunehmen (κάφ = כִּי אַף).

S. 14. Die Erklärung von Daleth (ד) mit timor erklärt sich daraus, daß nicht ein hebräisches Wort, sondern das aramäische דחלא (stat. constr. דַּחֲלַת) zur Deutung herangezogen wurde. Bei der Aussprache dieses Wortes in griechischem Munde — oder auch bei der Nachlässigkeit in der Aussprache der Gutturalen, wie z. B. in Galiläa — konnte aus *dachlath* leicht *dalath* werden. Das genannte aramäische Wort wird im Targum zur Übersetzung des hebräischen יִרְאָה verwendet.

S. 15, Anm. 1. Die Erklärung des Namens des fünften Buchstaben (ה) bei HIERONYMUS mit ‚suscipiens' erklärt sich daraus, daß das hebräische Wort הא (Gen. 47, 23) in der Septuaginta mit λάβετε, bei HIERONYMUS mit accipite übersetzt ist und diese Bedeutung (die der Partikel allerdings nur in Verbindung mit dem folgenden לָכֶם zukommt) auf den gleichlautenden Namen des Buchstabens übertragen wurde.

---

[1] Vgl. S. KRAUSS, *Griechische und lateinische Lehnwörter* I, 154. Zu dem den achten Monat betreffenden Teile der Antwort Abahus s. LEOPOLD COHN in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 44. Jahrg. (1900), S. 568.

S. 17. Den Namen des siebenten Buchstaben (ז) gibt Ambrosius mit ‚duc te‘ wieder. Der Urheber dieser Deutung las also den Namen des ז als Imperativ, also etwa זַיֵּן (*zajjēn*). Dafür bietet sich wieder eine aramäische Etymologie dar. Die Paelform zu זון (זין) bedeutet ernähren, Nahrungsmittel bieten (s. Levy i, 524 a). Mit einer leichten Umbiegung des Begriffes kann man den Ernährer auch den Führer nennen (vgl. das Mischnaverbum פִּרְנֵס und das dazu gehörige Substantiv, das ‚ernähren‘ bedeutet, aber auch ‚das Volk, die Gemeinde leiten‘). Darum konnte ein jüdisches Ohr in זַיִן den Begriff ‚duc te‘ finden.

Zu S. 18, Z. 15. Bei der Wiedergabe des Namens des achten Buchstaben mit *pavor* ist einfach das Substantiv חַת zur Etymologie zwanglos angewendet, wie es sich ein einziges Mal — in suffigierter Form (חתכם, Gen. 9, 2) — in der hl. Schrift findet.

S. 19. Die Bedeutung ‚desolatio‘ für den Namen des Buchstaben י (*Jod*) geht vielleicht darauf zurück, daß mit diesem Buchstaben das Wort יְשִׁימוֹן, Wüstenei, Einöde, beginnt. Ein beträchtlicher Teil der Erklärungen für die Buchstabennamen bei Ambrosius beruht ja auf solchen Wörtern, die mit dem betreffenden Buchstaben beginnen.

S. 24. Die beiden für פ gegebenen Erklärungen bei Ambrosius sind von Verben hergenommen, die mit פ beginnen: ‚erravi‘ = פָּשַׁעְתִּי und ‚aperui‘ = פָּתַחְתִּי.

S. 25. Bei der Erklärung des Namens des Buchstaben ק (*Koph*) dienten solche hebräische Wörter zur Grundlage, in denen die Buchstabengruppe קף den Hauptbestandteil bildet; also ‚conclusio‘ = הַקֵּף, Einschließung (wie auch M. erkannt hat); ‚aspice‘ = הַשְׁקֵף (vgl. *Vulgata*, Deuteron. 26, 15: respice = השקיפה). Wenn Hieronymus neben vocatio (nicht קוֹל, sondern קְרִיאָה), also einem Worte mit ק als Anfangsbuchstaben, noch die beiden Bedeutungen avis und excussio bietet, so liegen ebenfalls zwei Wörter mit ק und פ zugrunde. Denn unter ‚avis‘ ist eine Vogelgattung zu verstehen, nämlich קִיפוֹף, eine Eulenart (s. Levy iv. 300 a); und excussio findet sich in der *Vulgata*, Jesaja 17, 6 als Übersetzung des hebräischen Wortes נֹקֶף (‚sicut excussio oleae‘).

S. 26. Zur Erklärung des Buchstabennamens *Tau* (ת) bietet AMBROSIUS ebenfalls zwei Wörter, deren hebräisches Äquivalent mit ת beginnt, nämlich erravit = תָּעָה, und consummavit = תַּם (vgl. *Vulgata*, Lev. 26, 20: consumetur = וְתַם).

Budapest. W. BACHER.

Erklärung.

Herr Prof. Dr. HERTEL hat in dieser *Zeitschrift*, Bd. 25, S. 5f. meiner sehr bescheidenen Besprechung seiner Übersetzung des Tantrākhyāyikam mehr denn sechs Seiten Bemerkungen gewidmet, die schon um ihres Tones willen höchst bedauerlich sind und mich ganz gegen meinen Willen zu einer öffentlichen Erklärung zwingen.

Ich habe H.'s Zorn, wie es scheint, besonders dadurch erregt, daß ich seine Nachweise der einzelnen Fabeln als ‚sehr ergänzungsfähig' bezeichnet habe. Mit großer Geschicklichkeit und doch unsäglich ungeschickt weiß er die Sache nun auch noch so zu drehen, als hätte meine Notiz auch CHAUVIN gelten sollen! H. braucht mich wahrlich über die Verdienste dieses Mannes nicht zu belehren. Aber ich habe gar nicht an CHAUVIN gedacht; ich meinte nur, und tue es noch, daß zu einer wirklich umfassenden Darstellung der Geschichte der indischen Märchen eine Belesenheit gehört, die zu erlangen ein Menschenleben erfordert. Wer das leugnet, stellt sich damit das Zeugnis entweder grenzenloser Überhebung oder aber völliger Verkennung des Sachverhaltes aus. Die ganze Expektoration H.'s ist überflüssig, resp. muß mit diesem Maßstabe gemessen werden. Statt dessen ruft er emphatisch aus: ‚Ich denke, jedes weitere Wort erübrigt sich.'!!

H. konstatiert weiter mit ebensolcher Kraft (gesperrt gedruckt), daß ich auch die kritische Ausgabe seines Textes zur Hand gehabt habe, als ich die Rezension schrieb. Wieder eine Voreiligkeit! Ich konstatiere, daß dies nicht der Fall gewesen ist. Meine Besprechung lag schon lange in der Redaktion, als ich von H. ein Exemplar des Textes bekam. Es wäre gewiß klüger gewesen, hätte ich das Manu-

skript zurückgefordert und die betreffenden Stellen verglichen. Ich hatte mich freilich zunächst nur auf den Standpunkt des großen Publikums gestellt und von da aus kritisch betrachtet; ich ahnte ja nicht, daß meine geringfügigen Funde mit Keulenschlägen beantwortet werden würden! Was wäre erst geschehen, wenn ich alles hätte drucken lassen, was ich mir bei der sehr genauen Lektüre der Übersetzung notiert hatte! Und was würde H. machen, wenn etwa ein Kritiker aufstände, der seine ganze Hypothese über den Haufen wirft? Wer so empfindlich ist wie H., sollte doch lieber gar nichts veröffentlichen. Ich habe ja auch nur höchst ungern die Besprechung übernommen, da angeblich niemand weiter da war, der diese Sache auf sich laden wollte. — Daß ich mich über den Eulenkönig geärgert habe, der vom Baume herabsteigt, veranlaßt H. zu einer Anmerkung von elf(!!) Zeilen, in der er auch noch drei Zitate gegen mich schleudert; in dem letzten entgleist er wieder ganz bedenklich, denn auch da ‚Kommt a Vogerl geflogen‘, aber nicht gestiegen. Ich werde jedenfalls meine zoologischen Ansichten H. zuliebe nicht ummodeln. Also Strich durch die ganze Anmerkung! Den ‚Vorwand des Kaninchens‘, der ein ‚Vorwand des Mondes‘ sein soll, läßt H. auch jetzt noch bestehen, er fügt aber hinzu ‚[mit dem Monde]‘. Wer kein Sanskrit kann, wird sich darunter nichts Gescheites vorstellen können; es hätte hier eben besseres Deutsch hingehört.

‚Seltsamerweise‘ habe ich nach H.'s Ansicht die Stelle nicht verstanden, in der sich der Bettelmönch eine große Summe Geldes erworben hatte durch die Anhäufung vorzüglicher, feiner Gewänder. Ich hatte gesagt: ‚Anhäufung gibt hier keinen Sinn.‘ H. belehrt mich, daß er wörtlich übersetzt habe. Gott, wie dumm muß ich sein, daß ich nicht einmal so ein gewöhnliches Wort wie *upacaya* kenne! Na, ich dachte nur, daß die bloße Anhäufung auch noch so vorzüglicher feiner Gewänder höchstens Motten im Gefolge habe, aber noch lange kein Geld!

Wenn ich endlich mit meinem *dhunvantam* und anderen Kleinigkeiten geirrt haben sollte, so war das jedenfalls für H. noch kein

Grund, mir gleich planlosen Eklektizismus vorzuwerfen und von dessen verderblichen Folgen für die Wissenschaft zu reden. Es hätte H. vielmehr besser gestanden, auch der Vergangenheit zu gedenken und sich hier taktvoller zu benehmen, als er es zu meinem aufrichtigen Bedauern für gut befunden hat. Für mich ist übrigens die Angelegenheit erledigt.

RICHARD SCHMIDT.

Mitteliranische Studien I.

Von

Christian Bartholomae.

1. Zu mpB. [Pahlavi] = Pāz. [Pāzand], [Pāzand] (*dit̰*, *dut̰*).

Vgl. dazu Bartholomae IF. *23.* 82 ff., Wackernagel und Andreas GGN. *1909.* 60 f.

Andreas gibt uns a. a. O. über das mpB. [Pahlavi] und dessen Pazandumschreibungen folgende Belehrung: ‚Das mittelpersische Wort, das durch das Ideogramm תני . . . bezeichnet wird, lautete, wie wir jetzt durch die Turfan-Fragmente mit voller Sicherheit wissen, *duδī* . . . Dieses *duδī* ist der genaue mittelpersische Fortsetzer des altpersischen *δuvitīya-*. In den aus dem späteren Mittelalter stammenden Pāzänd-Transskriptionen, die eine jüngere Sprachform bieten, erscheint dafür *dit* oder *dut*, mit historischer Schreibung des auslautenden *δ*. Hier ist, in Folge des zweiten īrānischen Auslautsgesetzes, wonach die auslautenden Vokale des Mittelpersischen schwinden mußten, das schließende *ī* von *duδī* abgefallen. Erhalten hat es sich aber vor angehängtem *č(ā)*: *diδič(ā)*[1].‘

Ich brauche wohl kaum zu versichern, daß mir das von Andreas angeführte mpT. Wort DVDY gar wohl bekannt ist, und nicht erst seit Andreas’ Hinweis darauf; s. IF. *23.* 89. Dagegen bestreite ich, daß die Schlüsse, die Andreas daran geknüpft hat, so

[1] So! Druckfehler für *diδīč(ā)*.

sicher sind und so selbstverständlich, wie es nach seiner Darstellung den Anschein erwecken muß.

ANDREAS' *diδīč(ā)*[1] meint das mp. Wort, das im Buchpahlavi in der Schreibung erscheint. Die Pazandisten geben es durch *didiča* und *dadiča*. Ich lege auf ihr *i*, den kurzen Vokal vor *č*, kein besonderes Gewicht; aber ich frage: ist es denn so klar, ja einfach geboten, daß man *diδī-ča* zu teilen hat? Ich meine, wenn man und ohne jede Voreingenommenheit und ohne Rücksicht auf etymologische Wertungen zusammenhält, so wird man schwerlich auf den Gedanken kommen, daß das hier etwas anderes darzustellen habe als in (Pāz. *pasiča*) neben (Pāz. *pas*), oder in (Bd. *70.* 15 f., Pāz. *mardumąnəč*) neben (Pāz. *mardumąn*), oder in (Pāz. *vasiča*) neben (Pāz. *vas*), u. a. m.; vgl. WEST Mx.-Gloss. 47, Gl. & Ind. 258, Šg. 223, JUSTI Bd. 117. Darüber jedoch, daß in diesen Wörtern mit nicht *īč* (mit langem Sonanten) gemeint sein kann, besteht wohl kein Zweifel, und ebensowenig darüber, daß dort zu teilen ist; vgl. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 62 ff., IF. *23.* 60, SALEMANN ManStud. *1.* 120, 169. Auch im Turfanpahlavi erscheint öfters ein *i*-Vokal vor der selben enklitischen Partikel, so z. B. in XVDYǏ (s. v. a. Pāz. *x^vadiča*) neben XVD (s. v. a. Pāz. *x^vad*). SALEMANN ManStud. *1.* 120 bezeichnet den vor Ǐ auftretenden sonantischen Laut als ‚Bindevokal'; s. auch SPIEGEL Gramm. der Huzvāreschspr. 148. Ich selbst habe Zum AirWB. 62 ff. den Versuch gemacht, dessen Herkunft zu bestimmen. Es sei hier noch besonders darauf hingewiesen, daß im Turfanpahlavi dieser ‚Binde'vokal nicht nur mit dem Yē-, sondern auch mit dem Vāv-Zeichen dargestellt wird; dem mpT. TYSVǏ entspricht mpB. oder, im Pāzand *čišič* oder *ϑisiča*.

Soviel scheint mir durchaus festzustehen, daß die Berufung auf (= Pāz. *didiča* oder *dadiča*) nicht ausreicht, um für (= Pāz. *dįt* oder *duṭ*) das Vorhandensein einer älteren

[1] S. oben S. 245 Note.

Aussprache mit schließendem langen ī zu erweisen, das dem ī von ai. द्वितीयः *dvitīyaḥ* entspräche. Das mpT. (HM)BDYǏ — s. IF. *23*. 60, 88 — ist natürlich ganz wie mpB. [Pahlavi] zu beurteilen.

Was nun die Umschreibung angeht, die die Pazandisten für [Pahlavi] geben, so erklärt sie Andreas nicht für geradezu falsch, aber er sieht in ihrem *duδ* (geschrieben [Pazand]) ‚eine jüngere Sprachform', die aus *duδī* entstanden sei ‚infolge des zweiten īrānischen Auslautsgesetzes, wonach die auslautenden Vokale des Mittelpersischen schwinden mußten'. Ich gestehe, daß mir dieses Gesetz bislang unbekannt war, und ich glaube auch nicht, daß es schon irgendwo und wann veröffentlicht worden ist. Im Andreasschen Vilāyat wird nicht gar selten nach ungeschriebenen Gesetzen regiert. Ich würde mich gar sehr freuen, wenn ich auch einmal die Begründung jenes Gesetzes kennen lernen würde. In der vorliegenden Fassung, das glaube ich zuvor schon behaupten zu dürfen, ist es jedenfalls nicht richtig. Es kann sich doch nicht um ‚auslautende Vokale des Mittelpersischen' schlechthin handeln, sondern allein um solche in mehrsilbigen Wörtern, und weiter nur um silbische. Das fragliche Beispiel bei Andreas ist ja *duδ* aus *duδī*. Ich bin sehr neugierig zu erfahren, erstlich, welche Wörter es sind, die ihren konsonantischen Auslaut diesem Gesetz zu verdanken haben, sodann aber, in welcher Zeit denn das Gesetz gewirkt hat.

Was den erstern Punkt angeht, so könnte man wohl auf die Annahme verfallen, Andreas habe das ē im Auge gehabt, das nach seiner Ansicht einmal im Ausgang des singularischen Kasus obliquus aller mitteliranischen Substantiva gestanden hat; vgl. Salemann GIrPh. *1*a. 275, BullAkPetersburg *1907*. 556, Mann Mukri-Kurden *1*. lii. Gesetzt, die Ansicht sei — entgegen dem, was Hübschmann IFAnz. *10*. 30ff. dazu ausgeführt hat, — in dieser Fassung richtig: kann das Fehlen des -ē auf lautgesetzlichem Verlust beruhen? Das scheint mir ganz ausgeschlossen. In den Inschriften ist das -ē bald vorhanden, bald fehlt es, und zwar ohne daß die syntaktische Verschiedenheit des Worts dabei eine Rolle spielte. So finden wir z. B. im sasanidischen Text der Hājīābād-Inschrift fast unmittelbar hinterein-

ander die Verbindung VL ZK ČYT'KY *ō ān čētakē* und VL ZK ČYT'K *ō ān čētak* ‚auf diesen Steinpfeiler', Z. 13 f. und Z. 15. Kann das an zweiter Stelle fehlende *-ē* ‚infolge des zweiten īrānischen Auslautgesetzes' geschwunden sein? Und dann das Turfanpahlavi. Hier haben sich ja nach ANDREAS die durch das erste mitteliranische Auslautsgesetz in den Wortauslaut geratenen Vokale unversehrt erhalten, wie sein *duδī* beweist gegenüber der ‚jüngeren Sprachform' *duδ* der ‚Pāzändtransskriptionen'. Aber jenes auslautende *-ē*, wie es im inschriftlichen *čētakē* erscheint, das Auslauts-*ē* des obliquen Singularkasus, — dafür bietet das Turfanpahlavi auch nicht ein einziges Beispiel; vgl. SALEMANN ManStud. *1*. 154.

Die daselbst als Belege ‚des alten Ausganges der Nomina auf *-ē* in der Kompositionsfuge' angeführten Wörter sind nach meiner Ansicht, wenn nicht in der Gesamt-, so doch in der Mehrheit anders zu beurteilen, als es dort geschieht.[1] Wegen des Y in YDYŠN'S ‚übles kennend', nach SALEMANN *vadēšnās*, verweise ich auf das ʒ in ʒŠN'SYD ‚er kennt' und auf meine Auseinandersetzungen über deren Austausch Zum AirWb. 79 f.; gemeint ist hier *əšnāsēd*, mit Schwa, dort entsprechend *vadəšnās*. Mit Schwa möchte ich aber auch für alle andern dort verzeichneten Wörter den mit Y geschriebenen Laut in der Kompositionsfuge bewerten. In dem Wort für ‚Erlöser' *bōz* (oder *bōž*) .. *gar* zeigt sich in der durch .. angedeuteten Fuge bald ', bald Y. Ist es wahrscheinlich, daß das Wort bald mit *ā* (FWKMÜLLER: *bôžâgar*) bald mit *ē* (*bōzēgar* nach SALEMANN) gesprochen wurde? Gewiß nicht. Vielmehr dienen beide, Yē und Alif dazu, den Murmelvokal zum Ausdruck zu bringen. Ein Alif zu gleichem Zweck erscheint auch in mpT. ŠHR'PYR (bei MÜLLER *šahrâpûr*), d. i. *šahrəpūr*. Im Buchpahlavi würden wir dafür zu erwarten haben, d. i. *šahrəpuhr*, mit dem Zeichen ı für den Laut *ə*. Das nämliche Zeichen steht aber auch mehrfach einem Y des Turfanpahlavi gegenüber. So wird das von den Armeniern mit դեհպետ *dehpet* wiedergegebene Wort für ‚Landesherr' im MpB *dēhəpat*, im MpT. DHYBYD, d. i. *d(e)həbed* geschrieben.

Ich meine, die Schlußfolgerung liegt auf der Hand. Wenn sich wirklich einmal allgemein der singulare Casus obliquus von dem Casus rectus durch das Mehr eines *-ē* am Ende unterschieden hat, so ist dessen nachmaliges Fehlen nicht auf einen lautlichen Vorgang zurückzuführen; s. auch HÜBSCHMANN IFAnz. *10*. 30. Die *ē*-lose Form

[1] S auch HORN GIrPh. *1* b. 100.

ist vielmehr die des Casus rectus, die für den Casus obliquus mitverwendet wurde. Umgekehrt ist ja das *-ē* auch bei solchen Nomina bezeugt, die als Casus rectus fungieren. Für den Fall, daß jene Voraussetzung zutrifft, hätte man also anzunehmen, die ursprünglich syntaktisch geschiedenen Formen seien späterhin zunächst unterschiedslos gebraucht worden, bis endlich die *ē*-lose Form die *ē*-haltige verdrängt habe.[1] Es wäre das ein gleichartiger Vorgang wie beim Singularpronomen der ersten Person, wo sicher zunächst *az* als Casus rectus und *man* als Casus obliquus vorhanden waren (Bartholomae Zum AirWb. 122 f., IF. *23*. 66), während späterhin *man* in beiderlei Beziehungen alleinig gebraucht wurde. Oder sollte wohl *az* auf lautlichem Weg mit *man* zusammengefallen sein?

Ebensowenig bin ich mir über den andern Punkt klar: die Zeit, während der Andreas' ‚zweites īrānisches Auslautsgesetz' seine Wirkungen ausgeübt haben soll. Nach den Andeutungen seines Verkünders doch wohl erst recht spät. Warum sind denn dann aber die vielen *a*, *ā*, *ī*, *ū* u. s. w., die nach dem Abfall eines wortschließenden *k* oder *h* in den Auslaut geraten waren: warum sind diese von den Wirkungen jenes Gesetzes unberührt geblieben? So finden wir z. B. bereits im Turfanpahlavi neben PYRVZYH (= mpB. *pērōžīh*) auch PYRVZY, ohne H am Ende, vgl. Salemann ManStud. *1*. 151 No. 6; aber auch das Neupersische bietet پیروزی *pērōzī*; das schon in vorneupersischer Zeit wortschließende *ī* ist also erhalten geblieben. Und solchen Verlust eines auslautenden *h* setzt doch auch Andreas' Erklärung des mitteliranischen *-ē* aus dem alten Genitivausgang ar. *-asi̯a*, uriran. *-ahi̯a* (vgl. ai. *-asya*, gAw. *-ahyā*) mit Notwendigkeit voraus. Denn im Mitteliranischen ist aus uriran. *-ahi̯a* sicher zunächst *-ēh* entstanden; das wird durch mpB. *dēh*, nbal. (Lw.) *dēh*, mpT. *uzdeh* (ʼVZDYH), arm. (Lw.) դեհ *deh*, np. دیه *dīh*, ده *dih* — gegenüber ai. दस्युः *dásyu-ḥ* — und durch mpB. *vēh*, mpT. *veh-īh* (VYHYH), arm. (Lw.) վեհ *veh*, np. به *bih* — gegenüber ai. वस्यः *vásyaḥ*

[1] In diesem Sinn ist wohl auch der Satz zu fassen, den Salemann GIrPh. *1* a. 276 Z 12 ff. hat drucken lassen. Freilich, das S. 275, § 47 Z. 9 ff. Gesagte scheint damit in Widerspruch zu stehen.

— erwiesen; man vergleiche dazu HÜBSCHMANN PSt. 129, 272, AGr. *1*. 139, 246, BARTHOLOMAE Zum AirWb. 39 f. Ebenfalls auf *-ēh* endeten zunächst die mitteliranischen Formen der 2. Sing. Praes. Hier war *-ēh* aus uriran. *-ahi̯* hervorgegangen, der antesonantischen Satzdoppelform zu *-ahi* (ai. *-asi*). Das zu erwartende *-ēh̯* der 2. Sing. Praes. ist nun aber auch tatsächlich bezeugt, sowohl im Buch- als im Turfanpahlavi; s. BARTHOLOMAE Zum AirWb. 28 f. Daneben findet sich eine *h*-lose Ausgangsform. Aber es gibt keine 2. Sing. Praes., die auch noch des Vokals davor entbehrte. Wie kommt es nun, daß gegenüber dem *-ē* (*-ī*) der 2. Sing. Praes. die Kraft des ANDREASschen ‚zweiten īrānischen Auslautsgesetzes' versagt hat? — —

IF. *23*. 68 No. habe ich bezüglich [Pahlavi] geschrieben: ‚Der einzigen Ausnahme von dieser Schreibweise, die mir aufgestoßen ist, [Pahlavi] (= *dut*) Gš. *19*. 10, traue ich nicht'. Inzwischen bin ich abweichender Schreibung doch auch noch an andern Stellen begegnet, die bei dem Urteil über das *Uzvārišn* von [Pahlavi] jedenfalls nicht außeracht gelassen werden dürfen.

Zu Av. *25*. 2 bietet eine junge Handschrift der HAUGschen Sammlung [Pahlavi] als Variante für [Pahlavi]; s. WEST Gl. & Ind. 274. Ich lege auf das [Pahlavi] hier ebensowenig Gewicht als auf das zu Gš. *19*. 10 bezeugte.[1] Von wesentlichem Belang aber sind zwei Stellen, an denen [Pahlavi] ([Pahlavi], [Pahlavi]) erscheint, nämlich:

a) R.[2] *11*, wo es heißt: [Pahlavi] d. i. *um asəwārīh u kamānwar* (lies [Pahlavi] *°warīh*) *āngōn ku pa farroxᵛ apāyēt dāštan ān* [Pahlavi] *kē tar asp sar i man andar tuvān vitārtan* ‚und meine Fertigkeit im Reiten und Bogenschießen ist derart, daß man für glücklich halten muß jenen andern, der es vermag . . .'. Den Schlußteil des Satzes kann ich leider nicht so übersetzen, daß ich selber davon

[1] Die zu N. *36*. 2 belegte Schreibung [Pahlavi] meint *zōt* im Gegensatz zu [Pahlavi] *raϑwīk* in der folgenden Zeile. [Pahlavi] statt [Pahlavi] findet sich auch in andern Wörtern, wo an *d* ebensowenig wie hier zu denken ist.

[2] = (*X'asrav i Kavātān* u) Rētak ē, angeführt nach: JDMJAMASP-ASANA Pahlavi Texts I. Bombay 1897. Paragraphenzahl.

befriedigt wäre. Der überlieferte Wortlaut ist jedenfalls nicht ganz in Ordnung. Zur Beleuchtung dessen, was gemeint ist, dient der folgende Satz in § 12: [Pahlavi] *um nēzakwārīh āngōn* (so!) *ku pa vatbaxt apāyēt* (ergänze *dāštan*) *ān asəwār kē pa asp u nēzak u šamšēr ō hamrānīh u hamnipartīh* (so!, lies [Pahlavi] statt [Pahlavi]) *i man āyēt* (so!, lies [Pahlavi] statt [Pahlavi] am Wortende) ‚und meine Fertigkeit im Speerwerfen ist derart, daß man für unglücklich halten muß jenen Ritter, der mit Roß und Speer und Schwert zur Begegnung und zum Kampf mit mir kommt‘. Danach wird der Schluß des § 11 etwa besagen müssen: ‚der es vermag, bei einer feindlichen Begegnung mit mir heiler Haut davon zu kommen‘. Das selbe, was in § 12 mit [Pahlavi] ausgedrückt wird, meint in § 11 [Pahlavi]. In beiden Fällen handelt es sich um eine Zweiheit beteiligter Personen. Man vergleiche den von mir IF. *23.* 86 in § 100 dargestellten Gebrauch von [Pahlavi].

b) Im Pahlavifrahang findet sich in mehreren Handschriften die Zusammenstellung: [Pahlavi] · [Pahlavi]; vgl. HJUNKER The Frahang i Pahlavīk 24 und 67 Note 34; d. h. als *Uzvārišn* von [Pahlavi] erscheint [Pahlavi] an Stelle des pazandischen [Pazand] *diṯ* oder [Pazand] *duṯ*. Die Bombayer Ausgabe bietet freilich [Pahlavi] statt [Pahlavi], d. i. *dō* ‚zwei‘; 22. 2. Das ist aber höchst wahrscheinlich eine der vielen Verbesserungen, die der Herausgeber dem handschriftlichen Text angetan hat. Die Möglichkeit, daß dieses [Pahlavi] erst wieder eine junge Umsetzung des pazandischen *Uzvārišn* sei, halte ich nicht für ganz ausgeschlossen; doch würde ich vielmehr, wie zu Gš. *19.* 10 und Av. *25.* 2 — s. S. 250 —, die Schreibung [Pahlavi] oder [Pahlavi] erwarten.

2. MpB. *vispuhr* (*vispus*) und *vāspuhr*(*ak*).

Das Vorhandensein eines mp. Worts *vāsp*°, mit *a*-Sonanten in der ersten Silbe, steht auf Grund der Schreibungen im Buch- und insbesondere Inschriftenpahlavi, sowie der Wiedergaben im Armenischen u. s. w. völlig fest; vgl. NÖLDEKE ZDMG. *46.* 139, HÜBSCHMANN ZDMG. *46.* 327. Aber nicht minder gesichert ist jetzt durch die Turfanfunde auch das Vorhandensein eines mit *i*-Sonant in der ersten

Silbe gesprochenen Worts *visp°*; vgl. SALEMANN ManStud. *1.* 75, BullAkPet. *1907.* 540 (wozu BARTHOLOMAE IF. *22.* 105, JACKSON IF. *25.* 181).

Lang bevor man mpT. *vispuhrān* und soγd. *višpuš* kannte, hat man schon das mp. *vāspuhrak* der Bücher und Inschriften mit dem jAw. [Avestan] · [Avestan] *vīsō puϑrō* verknüpft; s. OLSHAUSEN SPreußAW. *1880.* 355, JDARMESTETER ÉtIr. *2.* 139 ff. Aber HÜBSCHMANN ZDMG. *46.* 327 verweist demgegenüber mit gutem Grund auf die Verschiedenheit der Sonanten in der ersten Silbe: das Material ergebe, daß der Sonant der ersten Silbe des mpB. Worts *ā* war; daran jedoch scheitere die sonst so ansprechende Kombination.

Es ist unbedingt einzuräumen, daß die behauptete Gleichheit des mp. und des aw. Worts nicht besteht. Aber an ihrer engen Zusammengehörigkeit ist doch nicht zu rütteln. Wie aber ist ihre Verbindung herzustellen? Ich glaube, der Weg, den ich dafür im folgenden vorschlage, führt auch noch zu einem andern Ziel, nämlich zur Aufklärung der Bedeutungsverschiedenheit, die zwischen den mit *i* und *ā* in der Anfangssilbe vokalisierten Wörtern vorliegt. Und dieser Weg ist: man hat das Wort mit *ā* auf eine *Vṛddhi*-Ableitung aus dem mit *i* zurückzuführen; im Uriranischen gab es neben **u̯ispu-ϑra-h* ein *ˣu̯āispuϑri-š*, die im selben Verhältnis zu einander stehen, wie ai. पुरुकुत्सः: *purukútsaḥ* zu पौरुकुत्सिः: *páurukutsiḥ*, wie jAw. [Avestan] *mazdayasnō* zu [Avestan] *māzdayasniš*[1], u. a. m.; vgl. WHITNEY Gramm.^{2} § 1221 a, BARTHOLOMAE GIrPh. *1*a. 44, AirWb. 1966 ff.

---

[1] Nach ANDREAS ist Aw. [Avestan] nicht *mazdå*, sondern *muzδō* (s. BARTHOLOMAE WZKM. *24.* 172 ff.), mit *u* aus *n̥*. Wie denkt er sich die *Vṛddhi* dazu? oder wie liest er [Avestan]? Denn daß das in zahlreichen Beispielen einstimmig mit [Avestan] überlieferte Wort eine Bildung gleicher Art ist wie die bei WHITNEY a. a. O. verzeichneten indischen Wörter, also eine *Vṛddhi*-Bildung, wird doch kaum in Abrede zu stellen sein. — Auf die WZKM. *24.* 176 unten gestellte Frage steht die Antwort noch aus.

Was das jAw. Ordinalwort [Avestan] *puxδō* ‚quintus' angeht, das bei dem von ANDREAS (im allgemeinen) geforderten Ansatz eines uriran. *u* für idg. *n̥*, *m̥* eine hervorragende Rolle spielt (s. WZKM. *24.* 175), so möchte ich doch folgendes zu erwägen geben: [Avestan] ist nach ANDREAS die in sasanidischer Zeit erfolgte Um-

Das Kompositum ${}^{\times}$*u̯ispuϑra-h* bedeutete zunächst einfach ‚Sohn des Hauses', aber weiter, da ${}^{\times}$*u̯is-* vornehmlich in besonderem Sinn gebraucht wurde (BARTHOLOMAE AirWb. 1455 f.), ‚Sohn des Herren-, Fürstenhauses, Prinz'. Neben ${}^{\times}$*u̯ispuϑra-h* war eine Verbindung üblich, bei der die gegenseitige Beziehung der beiden in ${}^{\times}$*u̯ispuϑra-h* enthaltenen Wörter auch äußerlich zum Ausdruck kam: ${}^{\times}$*u̯isah* (Gen. Sing.) *puϑra-h*; sie verhalten sich zu einander wie ai. विशः पतिः *viśáḥ páti-ḥ* (oder *viśáḥpáti-ḥ*) RV. *10*. 152. 2 zu विश्पतिः *viśpáti-ḥ* (= jAw. [Awestaschrift] *vīspaiti-š*, mpB. [Pahlavi] *vispat*, mpT. VYSBYD *visbed*) und ai. दास्याःपुत्रः *dāsyāḥputra-ḥ* zu दासीपुत्रः *dāsīputra-ḥ* (vgl. WACKERNAGEL AiGr. *2a*. 248). Die *vr̥ddh*ierte Ableitung ${}^{\times}$*u̯āispuϑri-š* hat den Sinn: auf den ${}^{\times}$*u̯ispuϑra-* bezüglich, insbesondere von ihm abstammend.

Die einfache Bedeutung ‚Sohn des Hauses, filius familias' steckt sicherlich im soγd. VYŠPVŠ *višpuš*, das in der Übersetzung des Galaterbriefs *4*. 1 dem *κληρονόμος* des griechischen, dem *heres* des lateinischen Texts gegenübersteht; allerdings handelt es sich um den Sohn eines freien Hauses. [Wegen *puš* ‚Sohn' an Stelle des mpB. *pus* verweise ich auf IF. *22*. 105, wegen des *š* im Vorderglied auf IFAnz. *20*. 165 f.] Die besondere Bedeutung kommt der awestischen Verbindung [Awestaschrift] *vīsō puϑrō* V. 7. 43 zu, die der Zandist nicht sehr glücklich mit [Pahlavi] *vispuspat*, d. i. ‚Herr des *VP*.' wiedergibt; vgl. JDARMESTETER ZA. *2*. 7 ‚héretier d'une grande famille', WOLFF

---

setzung eines arsakidischen פתורד (oder פתורו, auf den Dentallaut kommt es hier nicht an). Das darin geschriebene Vav (ו) diente aber nach ANDREAS doch nicht nur dazu, gesprochenes *u* und *ū* darzustellen, sondern auch gesprochenes *o* und *ō* (oder, allgemeiner, dunklen *a*-Vokal). Daß in jenem Zahlwort das ו gerade mit › *u* transskribiert wurde, darf doch ANDREAS nicht als einen bindenden Beweis dafür ausgeben, daß das Wort im Uriranischen ein *u* gehabt habe; es kann vielmehr mit ו geradesogut ein *o* gemeint sein. Nun ist das Kardinalwort ‚fünf', das im Awesta [Awestaschrift] *panča* geschrieben wird, nach ANDREAS vielmehr *ponč°* gesprochen worden, mit der vor Nasalen regelmäßigen Dunkelfärbung des *a*-Vokals; s. WZKM. *24*. 158 ff. Kann da nicht das selbe *o* auch im Ordinale vorhanden gewesen sein, und zwar infolge eines Vokalausgleichs der zusammengehörigen Zahlwörter? Man vergleiche dazu BRUGMANNS Erklärung des lat. *quartus* (Grundriß² 2 b. 54) und meine Deutung des np. پُختن *puxtan* ‚kochen' (Zum AirWb. 49 f.).

Awesta 361 ‚Sohn des Herrenhofs'. Ferner dem mpT. VYSPVHR'N *vispuhrān*, das bemerkenswerter Weise mit VYSDVḰT'N *visduxtān* zusammengestellt ist, die Prinzen mit den Prinzessinnen; s. SALEMANN ManStud. *1*. 75. Die Bedeutung scheint mir nicht zweifelhaft, wenn schon ich eine sichere Übersetzung der Stelle nicht zu geben vermag.

Ausschließlich an die besondere Bedeutung des Grundworts lehnt sich die *vr̥ddhi*erte Ableitung daraus an: *vāspuhr(ak)* bezeichnet die Mitglieder des persischen Hochadels, insofern sie Abkömmlinge des Königshauses waren oder dafür galten.

Die Zurückführung von *vāspuhrak* auf ein mit *Vr̥ddhi* gebildetes ×*u̯āisp*° setzt den Ausfall des zweiten Bestandteils eines Langdiphthongen voraus. Ist die Annahme zulässig und anderweitig zu belegen?

Die Zahl der mittel- und neuiranischen Wörter, darin sich ein altiranisches *āi* oder *āu* fortsetzt, ist von vornherein gering einzuschätzen. Handelt es sich doch dabei nur um den Diphthongen in nicht letzter Silbe ursprünglich mehrsilbiger Wörter, denn alle letzten fielen ab. Bei HÜBSCHMANN PSt. 141 ff. und bei SALEMANN GIrPh. *1*a. 270 ist darum von alten Langdiphthongen und deren Vertretung überhaupt nicht die Rede. Ebensowenig bei HÜBSCHMANN Osset. Spr. 115 und bei GEIGER Lautl. des Balūčī 14 ff., Lautl. und Etym. des Afghān. 40 f. Und auch nicht bei HORN GIrPh. *1*b (Neupers. Schriftspr.) 33 ff., der S. 35 SPIEGELS Zusammenstellung des np. گور *gōr* ‚Wildesel' mit dem ai. गौरः *gaura-ḥ* ‚bos Gaurus' nur erwähnt, um sie als unsicher beiseite zu schieben.

Ich erkenne in mpB. *vāspuhrak* aus ×*u̯āisp*° die Wirkung eines mitteliranischen Lautgesetzes, das *i*- und *u*-Vokale hinter langem Sonanten schwinden ließ in der Stellung vor Konsonanz.

Die Belege, die ich dafür anführen kann, sind die folgenden:

1. np. ناخدا *nāxudā* ‚Schiffskapitän'. Selbständig lautet das erste Glied der Zusammensetzung ×*nāu̯*; s. mpT. N'V *nāv*, np ناو *nāv*, arm. (Lw.) նաւ *nav* ‚Schiff, Boot'. Ebenso in der Zusammensetzung vor Sonanz; s. arm. (Lw). նաւազ *navaz* ‚Schiffer', entlehnt aus einem mitteliran. (arsak.) ×*nāu̯āz* = ai. नावाजः *nāvājá-ḥ*; vgl. dazu HÜBSCH-

mann PSt. 101, AGr. *1.* 201, Horn NpEt. 229, GIrPh. *1* b. 51 und, wegen np. *nāxudā,* auch Vullers Lex. P.-L. s. v. Dagegen sehe ich in np. ناودان *nāvdān* ‚Wasserrinne, Kanal' eine junge oder lautlich wieder aufgefrischte Zusammensetzung. Wegen mpB. [Pahlavi] s. unten S. 257.

2. bal. (Lw.) *gāmēš* ‚Büffelhengst'. Das Vorderglied der Komposition ist selbständig ˣ*gāu̯*; s. mpB. [Pahlavi] *gāv,* np. گاو *gāv,* vgl. ai. गावः *gā́v-aḥ* ‚Rinder'. In der Zusammensetzung vor Sonanz bleibt es unverändert; so in afγ. *gāvaz* ‚Gemse', eigentlich ‚Rinderziege', mit *az* = ai. अजः *ajá-ḥ* als zweitem Glied. Eine repristinierte Gestalt zeigt das np. گاومیش *gāvmēš,* das das ältere, durch frühe Entlehnung ins Balutschische gekommene und hier bewahrte *gāmēš* verdrängt hat.

3. mpB. [Pahlavi] *vidēdāt* ‚das gegen die Dēv gerichtete Gesetzbuch', aus *vidēv* + *dāt.* Die angeführte Schreibung ist nicht gerade selten; ich verweise z. B. auf WZKM. *14.* 211 Z. 9. Auch [Pahlavi] (mit Vollschreibung des ersten *i*) kommt vor, z. B. Cod. Mon. Zend. 51a fol. 128 ff. Gewöhnlicher allerdings findet sich die repristinierte Wortform [Pahlavi] (oder [Pahlavi]) *yutdēvdāt,* wobei gleichzeitig *vi* durch *yut* er- oder übersetzt ist. Der gewöhnliche Name Vandīdād weist jedenfalls auch auf eine *u̯*-lose Wortform als Quelle hin, wie immer man auch die eigentümliche Gestalt der ersten Silbe erklären mag. JDarmsteters Erklärungsversuch, ZA. *2.* vii No. scheint mir recht wenig gelungen. Ich nehme an, daß der Name aus den jüngeren Rivāyat stammt. Deren Verfasser umschrieben die Pahlaviformen [Pahlavi], [Pahlavi] (s. oben) mit ویدداد, ویدیداد, d. i. *vīdēdād* (*vīδēdāδ*); vgl. dazu West SBE. *37.* 152 No. 2, wonach die Rivāyat Vendîdâd und Vîndâd bieten. Beide Arten der Schreibung erklären sich aus den angenommenen Formen durch falsche Verbindung und falsche Punktierung der Buchstaben; ویدیداد wurde zu وندیداد (Vendîdâd) durch falsche Punktierung, ویدداد zu وینداد (Vîndâd) durch falsche Punktierung und falsche Verbindung zugleich. Wie Vullers Lex. P.-L. *2.* 1554 sich die Sache gedacht hat, ist mir nicht deutlich geworden.

4. mpB. [Pahlavi], [Pahlavi] *ēčī* ‚irgend etwas', mit der Negation ‚nichts'; [Pahlavi] *ētom* ‚irgendeiner, jeder' (z. B. N. *15.* 15, *18.* 2, NTahm. *21.* 14).

Beide Wörter enthalten das Zahlwort *ēv* (,) ‚unus‘; wegen *ēčī* s. auch unten S. 259 f. Das letztere ist eine Superlativbildung dazu. Im gleichen Sinn findet sich auch *ēvaktom*, z. B. N. *21*. 12. Das erstere Wort setzt sich im np. ایچ *ēč*, هیچ *hēč* fort; s. noch das folgende.

5. Im engsten Zusammenhang mit dem Verlust des uriran. *u̯* hinter einem Langvokal in den angeführten zusammengesetzten Wörtern steht der am Wortende, auf den schon HÜBSCHMANN PSt. 165 f. aufmerksam gemacht hat; s. auch HORN GIrPh. *1* b. 51 unter 7 a. Das np. ی *ī* der Einheit entspricht bekanntlich dem ap. 𐎠𐎡𐎺 *aivaʰ* ‚unus‘, das auch in den zuletzt besprochenen Wörtern steckt. Im Turfanpahlavi findet sich ausschließlich *ēv*, geschrieben ʾYV; im Buchpahlavi nebeneinander (oder) *ēv* und *ē*, die antekonsonantische Satzform des selben Worts, vielleicht auch die regelrechte Form des absoluten Auslauts. So lesen wir z. B. bei SALEMANN Parsenhds. 38 auf der nämlichen Zeile 17: بار   *pa ē bār* und بار   *pa ēv bār* ‚mit einem Mal‘; die Pazandlesung ist für beide die gleiche: *pə ībār*. Den Beispielen, die HÜBSCHMANN und HORN für den Schwund eines auslautenden *u̯* hinter einem Langvokal verzeichnen, dürfte noch np. ایا *ayā*, یا *yā* ‚oder‘ gegenüber mpB. *aδāv* (im Pazand *ayāv*) zuzufügen sein; vgl. zur Etymologie BARTHOLOMAE AirWb. 1310.

In zwei Wörtern ist der Verlust des *u̯* vor (konsonantischem) *i̯* eingetreten:

6. mpB. *hāyak* (Paz. *xāēa*), np. خایه *xāya*, sbal. *haik* (u. s. w.) ‚Ei‘. Die arische Grundlage des Worts wird mit ˣ*āu̯i̯a-* anzusetzen sein, das in jAw. *apāvayō* enthalten sein könnte (vgl. dazu BARTHOLOMAE Zum AirWb. 104). Ist diese Fassung des awestischen Worts richtig, so widerlegt sie natürlich HÜBSCHMANNS Annahme: „idg. ˣ*ōryom* hat *v* schon im Iranischen‘ — d. h. Uriranischen — ‚verloren, da es in keinem Dialekt enthalten ist“; s. auch IFAnz. *10*. 20. Doch ist allenfalls zuzugeben, daß in ursprachlicher Zeit bereits zwei verschiedene Formen des Worts bestanden haben; vgl. WALDE LatEtWb.² 550 f.

7. mpB. *nāyətāk* ‚schiffbar'. Das Wort ist im PPGl., Kap. 3 bezeugt, und zwar als *Uzvārišn* von , ferner in Pü. zu Yt. *11*. 4 (s. JDARMESTETER ÉtIr. 2. 335, der *nâivtâk* umschreibt), wo es als Übersetzung des jAw. *nāvaya-* dient, das anderwärts auch *nāuya-* geschrieben wird; s. BARTHOLOMAE AirWb. 1064. Die eigentliche Bedeutung des Kompositums, aus ˣ*nāu̯i̯a-* und ˣ*tāka-*, ist wohl ‚schiffbaren Lauf habend', vgl. die Awestastelle Yt. *13*. 10; der in der Kompositionsfuge gesprochene Murmelvokal wurde wie öfters (s. oben S. 248) durch dargestellt. Eine Umformung von mpB. in Anschluß an das Wort für ‚Nachen, Schiff' ist . Nach SACHAUs Frahang, SWienAW. *67*. 850 Z. 11 ist das Wort dreisilbig, also *nāvətāk*. Es wird hier mit ناودا *nāvidā* wiedergegeben und erklärt als: نام رود (است) بسیار عمیق است همیشه پر باشد *nām i rūd* (*ast*) *i bisyār ʿamīḳ ast u hamīša pur bāšad* ‚Benennung des Flusses, der reichlich tief und immer voll ist'.

8. mpT. 'X'ŠT *āxāšt*, 'X'ST *āxāst*, mpB. *xāst*, np. خاست *xāst*, alle in der Bedeutung ‚er stand auf, erhob sich'; über den Wechsel von *-št* und *-st* s. BARTHOLOMAE WZKM. 22. 74f. Älteres *št* setzt auch das afγ. *xōt* ‚er erhob sich' voraus, das sich somit, da *ō* auf *ā* zurückgeht, genau mit dem mpT. *ā*]*xāšt* deckt; vgl. GEIGER GIrPh. *1* b. 207, 209. Im Neupersischen steht nun aber neben dem Infinitiv خاستن *xāstan* das Praesens خیزد *xēzad* ‚er steht auf', und ein *i*-Laut zeigt sich in der Wurzelsilbe auch sonst; vgl. mpT. 'XYZ'N *āxēzān* ‚ich will aufstehn', mpB. *xēzēt* ‚er steht auf', mpB. *ristāxēz*, np. رستاخیز *rastāxēz* ‚Wiederauferstehung (vom Tod)', ferner die Praeterita mpT. 'XYST *āxist* (oder allenfalls *āxēst*) ‚er stand auf', 'VXYST *ōxist* (oder *ōxēst*) ‚er stieg herab', endlich das in der gleichen Bedeutung bezeugte 'VXŠT (FWKMÜLLER SPreußAW. *1907*. 262), das jedenfalls *ōxišt* meint. Lassen sich diese verschiedenen Wortformen auf der gleichen Wurzelbasis vereinigen? Und wie? Man darf natürlich die Notwendigkeit des einheitlichen Ursprungs verneinen. Aber, ich meine, man wird das doch nur dann mit voller Überzeugung tun können, wenn sich alle zur Erreichung der ge-

meinsamen Quelle vorgeschlagenen Wege als ungangbar erwiesen haben.[1]

Es gibt nun nach meiner Ansicht zwei Möglichkeiten der Erklärung auf gemeinsamer Grundlage. Entweder: Man geht von einer *ā*-Wurzel aus, also von idg. $^{\times}$*khā*^{x}*ĝ-* = ar. $^{\times}$*khāž́-*. Das *to*-Partizip daraus, idg. $^{\times}$*khəḱtó-*, ergab ar. $^{\times}$*khišta-* = soγd. *xišt*, mpT. *xist*, während der (*ta*^{x}*ni*[2]-)Infinitiv, der den Hauptton auf der Wurzelsilbe trug und darum den Wurzelsonanten unversehrt beibehielt, sich in mpB., np. *xāstan* fortsetzt.[3] Zum *to*-Partizip wäre alsdann innerhalb der iranischen Sprachentwicklung ein neues Praesens geschaffen worden in Anlehnung an die Muster aus *ai*-Wurzeln, mpB. *xēzēt* ‚er steht auf' zu *xišt* (vgl. *nipēsēt* : *nipišt*, *brēzēt* : *brišt*, *mēzēt* : *mist*)[4], das das früher übliche verdrängte. — Oder: Man legt eine *ai*-Wurzel zugrunde, also idg. $^{\times}$*kha*^{x}*iĝ-* = ar. $^{\times}$*khaiž́-*. Daraus erklären sich ohne weiteres die Praesensform mpB. *xēzēt* und die Form des *to*-Partizips soγd. *xišt* aus idg. $^{\times}$*khiḱtó-*. Den Infinitiv mpB. *xāstan* u. s. w. würde ich dann auf ein uriran. $^{\times}$*xāištani* zurückführen, d. i. auf eine Bildung mit dehnstufigem Wurzelvokal. Die Beziehung des geschichtlichen *xāšt*° (*xāst*°) zum vorausgesetzten $^{\times}$*xāišt*° entspräche genau der von mpB. *vāspuhr* zu $^{\times}$*u̯āispuϑri-š*, S. 252. Durchaus gleichartige *t*-Bildungen[3] sind Aw. *tāšta-* und *rāšta-* = ap. *rāsta-*, mpT. *rāšt*, *rāst* (Bartholomae WZKM. 22. 74). Als Quelle der Dehnstufe in all diesen Formen sehe ich den alten *s*-Aorist an; denn nur der *s*-Aorist hat die Dehnung des wurzelhaften *a*-Sonanten auch für den Fall sicher gehabt, daß dem Sonanten mehr als ein konsonantischer Laut folgte, die Wurzelsilbe also geschlossen war. Es verdient volle Beachtung,

---

[1] Ich halte es mit Rücksicht auf Salemanns Bemerkung GIrPh. *1* a. 300 unten für notwendig zu erklären, daß ich keine Kenntnis davon habe, wie sich Andreas das Verhältnis von np *xēzad* zu *xāstan* vorstellt.

[2] Vgl. Bartholomae KZ. *41*. 330 ff.

[3] Die Verschiedenheit in der Wurzelsilbe des *to*-Partizips und des *ta*^{x}*ni*-Infinitivs wird späterhin durch Ausgleich beseitigt, s. Bartholomae IF. *4*. 128, Hübschmann IFAnz. *10*. 36 f., Salemann GIrPh. *1* a. 306.

[4] S. auch Bartholomae IF. *4*. 130 No. 2 zu np. فراموشد *farāmōšad* ‚er vergißt', das seine Entstehung ganz gleichartiger Analogiebildung verdankt.

daß die drei besprochenen Wörter ×*xāišt*°, ×*rāšt*° und ×*tāšt*° alle *št* enthalten, worin verschiedene indogermanische Konsonantenverbindungen mit *k̑* schon in arischer Zeit zusammengefallen waren, nämlich -*k̑*, -*ks* und -*kþ* mit *t*° und *st*°. Neben der 3. Sing. Praet. Akt. ar. ×*tašt*, die zur 1. Plur. ai. अतक्ष्म *ataksma*[1] gehört, stand das *to*-Partizip ×*tašta*-, das in ai. तष्टः *taṣṭá-ḥ*, Aw. *taštō* bewahrt ist. Da lag es wohl nicht gar zu fern, zu der gleichbedeutenden[2] *s*-Aoristform ar. ×*tāšt*, die sich in Aw. *tāšt* fortsetzt, ein neues *to*-Partizip ×*tāšta*- zu schaffen, das sich in Aw. *tāštəm* erhalten hat. Die Mehrwertigkeit des -*št*- war es doch wohl auch, was die Praesensbildung ar. ×*tāšti* = ai. ताष्टि *tāṣṭi*, Aw. *tāšti* ins Leben gerufen hat; das *ā* kommt aus dem *s*-Aoriststamm, der in Aw. *tāšt*, 3. Sing. Praet. Akt. (s. oben) enthalten ist, wahrscheinlich auch in der 2. Sing. Imp. Akt. ai. ताळ्हि: *tāḷhi*. Das selbe *ā* steckt selbstverständlich auch im mpB. *tāšitan*. — Mir scheint die zweite Erklärung als die wesentlich einfachere den Vorzug zu verdienen.

3. Das *Uzvārišn* von mpB.

Das Wort ist keineswegs selten; es findet sich auch in verbalen Ableitungen wie ... *ītan*, ... *īhītan* und am Anfang von Kompositen wie ... *būtīh*, ... *kartār* u. a. m. Statt begegnet auch die Schreibung, z. B. PY. *33*. 15a in Spiegels Ausgabe und S. 88, Z. 21 und 25 in Salemanns Frahang. Man hat sich nach Nöldekes Vorgang BB. *4*. 41 daran gewöhnt, das Wort *avēn* zu lesen und diesem *avēn* die Bedeutung ‚unsichtbar' beizulegen, unter Verweis auf das Praesens () *vēnēt* ‚er sieht'. Doch berücksichtige man, was Salemann GIrPh. *1* a. 322 dagegen geltend macht. Die Pahlavifrahange fordern jedenfalls eine ganz andere Lesung. Sie bieten als *Uzvārišn* oder, die mit *aizən* pazandiert werden. Was ist damit gemeint? Jedenfalls nichts von dem, was in Asanas PahlDict. 694 verzeichnet wird.

---

[1] Zu dessen Bedeutung man Delbrück VglS. 2. 76 vergleiche.

[2] S. die vorhergehende Note.

Von wesentlichem Belang scheint mir die Anordnung der Wörter in SALEMANNS Frahang, Parsenhds. *83*. 9 ff. Es folgen da aufeinander: . Die letzten drei Wörter sind *nē ma nēst* zu lesen und bedeuten non ne (*μή*) non est (auch s. v. a. nein). Alle drei also haben negierenden Sinn. Mit ihnen gehört meines Erachtens auch das vorausgehende Wort zusammen, das ich *ēčin* lese und ‚nihil' übersetze. Es enthält als Vorderglied sicher das selbe Wort wie *ēči* (s. oben S. 255), nämlich das Zahlwort uriran. ×*ai̯u̯a-*. Nicht so sicher ist die Bestimmung des Schlußteils. Man kann *ēčin* in *ēči* (=) und *n* zerlegen, das wäre die Negation, die selbständig *nē* lautet. Oder aber, und das halte ich für die wahrscheinlichere Erklärung, in *ē* (aus *ēv*, s. oben S. 255) und *čin*, das mit dem ai. चन *caná*, dem Aw. *čina* zusammenzustellen ist. Das *i* (gegenüber dem *a* in ai. *caná*) könnte auf lautlichem Weg entstanden sein; es läßt sich dafür auf die griechische Wiedergabe des ap. 𐎠𐎿𐎱𐎨𐎴𐎠 *aspačanā* durch Ἀσπαθίνης verweisen. Es kann aber auch ebensogut unter dem Einfluß des bedeutungsverwandten *ēči* aus *a* hervorgegangen sein. — In beiden Fällen wäre die eigentliche Bedeutung des mpB. *ēčin* ‚ne unum quidem', ‚auch nicht eins'.

Die Verbindung des Zahlworts ‚ein' mit ar. ×*čit* und ×*čana* in der angegebenen Bedeutung ist schon im Awesta nachweisbar, vgl. BARTHOLOMAE AirWb. 23.

4. Np. زینهار *zīnhār* ‚Sicherheit (u. s. w.).

Ich verweise zur Etymologie des Worts auf HORN NpEt. 116 f., ANDREAS bei MANN ZDMG. *47*. 704, FRMÜLLER WZKM. *8*. 96, HÜBSCHMANN PSt. 60, HORN GIrPh. *1*b. 25, 167, 197, SALEMANN ManStud. *1*. 79. Zur Bedeutung s. die Wörterbücher.

Gegen ANDREAS', von MANN als ‚außerordentlich gelungen' bezeichnete Erklärung des Worts, hat sich schon FRMÜLLER ausgesprochen, freilich unter falscher Adresse; auch HÜBSCHMANN und SALEMANN hat sie nicht einleuchten wollen. In der Tat würde die vorgeschlagene Fassung von np. *zīnhār* als Satzwort in der eigentlichen Bedeutung ‚davor (*z-īn*) hüt' dich (*hār*)!' doch nur unter der Bedin-

gung aufrecht erhalten werden können, entweder, daß das Wort sich aus vorneupersischer Zeit nicht nachweisen läßt, oder, daß es in mittelpersischer Zeit eine wesentlich andre Anlautsgestalt aufzeigt. Denn *z* ist die erst während der neupersischen Sprachperiode in der Zusammensetzung entstandene Form des uriran. ˣ*hača*; vgl. Hübschmann PSt. 120 f. Im Buchpahlavi erscheint ˣ*hača* stets als [Pahlavi] — gewöhnlich mit der Maske [Pahlavi] geschrieben —, das in arsakidischer Zeit *ač* (oder *hač*), späterhin *až* und *az* gesprochen wurde. Nun ist aber das Wort, np. *zīnhār*, tatsächlich auch im Buchpahlavi belegt; es beginnt jedoch auch hier konsonantisch. Geschrieben wird es [Pahlavi].

Ich nehme an, daß das Wort in arsakidischer Zeit *žīnhār*, späterhin *zīnhār* lautete[1], und sehe darin eine Zusammensetzung aus uriran. ˣ*jīu̯ana-* ‚Leben‘ und ˣ*hāra-* ‚Wahrung, Schutz‘ im Sinn von ‚Schonung des Lebens‘. Im Gebrauch von *žīnhār*, *zīnhār* im Sinn von ‚hab' acht!, hüt' dich‘ (Beispiele bei Horn GIrPh. *1b*. 167) erkenne ich somit nicht das Ursprüngliche.

Lautlich ist diese Erklärung durchaus einwandfrei; semasiologisch ist sie wesentlich einfacher als alle bisher vorgeschlagenen; das Bedenken aber, das man allenfalls erheben könnte: es sei ein iranisches ˣ*jīu̯ana-* ‚Leben‘ (= जीवनम् *jīvana-m*) sonst nicht nachweislich, widerlegt sich durch den Hinweis auf das kurd. زين *žīn* (*žin*) ‚Leben‘ bei Justi-Jaba Dict. 232 a. Ob man dabei das kurdische Wort als Lehn- oder als Originalwort nimmt, ist für die Sache belanglos. Man vergleiche zum Lautlichen Hübschmann PSt. 169 und auch Bartholomae Zum AirWb. 53 No. 1.

Von mpB.-Stellen mit unserm Wort erwähne ich vor allem Kn.[2] *40*. 10, wo dessen Bedeutung besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Es heißt da: [Pahlavi]

---

[1] Nach Mann LitZ. *1911*. 277 f. wäre die Verschiedenheit des Anlauts örtlich, nicht zeitlich zu fassen. Aber zunächst wurde doch eben überall in solchen Fällen *ž* gesprochen. Und da ich das Bücherpahlavi, entsprechend seiner historischen Schreibung, bei der Umschrift in arsakidisches Lautgewand kleide, ist es, mein ich, nur konsequent, wenn ich *ž* setze, auch wo [Pahlavi] geschrieben wird.

[2] Vgl. IF. *23*. 335 unter 13.

sāsān hač pāpak pušt u žīnhār x^{v}āst kum vižand u zyān ma kun ‚Sāsān forderte von Pāpak Schutz und Sicherheit (mit den Worten): ‚Tu mir kein Leid noch Schaden an!' Vgl. ferner Kn. *95.* 9, 11, *98.* 6, 7. An der bei WEST SBE. *18.* 375 übersetzten Stelle ist eine verbale Ableitung *žīnhārīkēnītan* ‚in tutelam recipere' bezeugt.[1]

Heidelberg, Sommer 1911.

---

[1] WESTS Vorschlag, aus Pāz. *huzvārdan* ein mpB. = *hûzinhârdan* herzustellen, Šg. XXI, 251 b, worin ebenfalls unser Wort enthalten wäre, war verfehlt; vgl. mpT. ʾZVʾRDN *əzvārdan* und JUNKER Frahang 17 No. NERYOSANG, den man so gern von oben herab behandelt, hat's wieder einmal besser gewußt.

Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

(Zu Ende geführt von E. von Zach.*)

LXIX.

Abagai cini[1] kudelber ugei enggeji[2] hariolahô ni. bi uner aiji barasi ugei. iresen[3] mini sataba geji enggeji asilanoo. esehene yanoo.[4] esele cak harin tasural ugei yabuhô baitala. ebugen kun nai uljei edur.[5] bi harin irehugei bolbala.[6] hanil gesen i yeobei. yur[7] ulu medehu[8] ni uner unen. uner medebegem. ken ken c'i uridar[9] irebele jokistai. mini beye baibaci ilio[10] biśi. ugei bolbaci dutao ugei c'i[11] bolba. cini orondu geicidi hargaljabala.[12] basa sain biśio. odo bolbaci tan nai uruk eligen nai[13] kurgeji iresen sain yeoma tolośi ugei. uner ideji barasi ugei biśio. mini baga saga yeoma[14] gi basa toji kelelceji bolnoo tim bolbaci.[15] mini nigen sana[16] baha. yamar aimsik[17] ugei erke ugei ebugen kun i[18] ide gene. bahan aman[19] kurbele. tedu namaigi urusiyebe[20] mini iresen[3] sana c'i[21] guicebe. ci bain bain ese toktabala.[22] bi esehene[23] ende saonoo. gedergu ecinoo.[24] uner namaigi keceo du orolba:

Im gedruckten Texte (D) finden sich folgende abweichende Lesarten:

[1] ci. — [2] inggeji. — [3] ireksen. — [4] inggeji asilanuu esekene yanuu. — [5] ubugen kumunai ôljoi odur. — [6] ireku ugei bolhôla. — [7] yuubi yeru. — [8] medeku. — [9] ci oridar. — [10] ileo. — [11] dutuu biśi ci. — [12] geicitei harganjabala. — [13] elegen u. — [14] sain yeomaigi basa basa toji kelelceji bolneo. mini ene baga saga bicihan yeoma — [15] bolnuu teimi bolbacu. — [16] sanan. — [17] ayoomsik. — [18] ubugun kumun ni. — [19] ama. — [20] urusbe. — [21] sanan cu. — [22] toktohôla. — [23] esekene. — [24] soonuu. gederge otneo.

*) Vgl. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVIII. u. XIX. Bd.

LXX.

Abagai ci sonosbeo. man nai tere śalik mao yeoma. ike[1] juderet maśi gacikdasan. yadao judeo yur goiranci[2] singgi. beiye cecereser[3] nige kesek nabtarhai[4] kunjilen buteget kebteji baina gene.[5] tenggeri mini jiye. ecigeyeturu hobhai.[6] nidunon[7] yamar gai kurtesen[8] ugei. yamar jobalang kuliyesen[9] ugei aji. bahan kun nai[10] setkiltei bolbala.[11] mun gemsiser gomodasar buru gi[12] jasasan baha.[13] uliger keledek. bayarhana[14] geser. baisen nan[15] gubibe gesen uge unen biśio. eimu baitala. jurhe ukultei[16] yeoma. basa yamar sanagar endeki ariki sain. tendeki jaośi[17] amtatai geji. bayan ulus tai ab adali hanilcaji gajar gajartan sajilaji ailcilana.[18] tere tohai der[19] bi kelene. jabar[20] kudelsen caktu teonai yahô gi[21] ujeye gesen. mude[22] uner temdek garci. abagai ci enggeji kelebeci.[23] odo yahô bui. uneren ujeser harasar teoni ukukui gi kuliyenoo.[24] mini sanan du. bida buguder bahan jaosu munggu gi[25] hôragat. tundu tusalabala[26] sain yeoma sanji.[27] uner enggeji sitbele.[28] jaosu[29] munggu harin moohai. yeobei gehule.[30] teonai[31] ayan jang gi medehugei[32] gejio. gar[33] tan kuret darui daocirkeget.[34] udal ugei basa yosuwar judeo[35] bolhô biśio. yeo uldehu[36] bui. harin tundu nige iji del[37] hôbcasu hôdalduji abat ukbele.[38] maśi tusa baha:

LXXI.

Ene ucara ci basa hana gesusen bile.[39] cule cule der mini ade basa bahan yabuda.[40] yundu cini nuur cirai gi ujekdehugei[41] aji. bi[42] keduin abagai[43] gi ujehe ireye gesen bile.[44] sanamsar ugei nige hama[45]

---

[1] yeke. — [2] judui yeru goirinci. — [3] cicirser. — [4] nabtarahai. — [5] bainai genei. — [6] hobahai. — [7] nidunon jil. — [8] kurtesun. — [9] kulesan — [10] kumun nei. — [11] bolhôla. — [12] gomodosar buruigi. — [13] bahana. — [14] bayarhan — [15] baisanan. — [16] jureke nukultei. — [17] joośi. — [18] gajartan sajilanai. — [19] dere. — [20] jibir. — [21] teoni yahoigi. — [22] odo. — [23] inggeji kelebecu. — [24] kuleneo. — [25] buguder josu mungguigi. — [26] tusalabele. — [27] senji — [28] inggeji siyitbele. — [29] josu. — [30] yumbi gekule. — [31] teoni. — [32] medeku ugei. — [33] gejio. sanabele gar. — [34] doosji orkit. — [35] yosor judui. — [36] uldeku. — [37] debel. — [38] ukbala. — [39] kesesun bilei. — [40] cola cola dere mun mini gerte baha ailcina. — [41] ujekdeku ugei. — [42] aji. mun teima. bi. — [43] keduin tedu abagai. — [44] bilei. — [45] hamai.

ugei kundulen[1] kerektu cirukdet[2] tung jobartai bolola. edur[3] buri mengden sengden[4] jabsar cule[5] basa bainoo.[6] ugei bolbala. enedur[7] mun garci cidahôgei bile.[8] nada yaral cuhôla[9] kerek baina geji siltak kiji keleser. arai saya[10] namaigi taibiba. iresen[11] cini maśi sain. harahan uitci[12] baina. sanabala[13] cimadu basa yaral erkim kerek ugei buije.[14] bida nige edure[15] kelelceji saoya.[16] belen buda idet oci. bi basa ure jaośi belethugei. tenggeye.[17] gakca bi iret darui abagai nai[18] yeoma kurteser. mini sanan du yur[19] amur ugei tula. tengget[20] harin urgulji irehuwas[21] aiji baina.[22] ci yundu namaigi gada bolgaji[23] sanana. bida kejiye ci bi geji ilgadak bile. jici kedun honona[24] aluslaji ese irebele. bi harin bahan[25] yeoma beletji. cohom camaigi[26] uriya gehu[27] baitala. nige cagin belen hoosun buda gi.[28] basa yeogeji tocaji kelene.[29] tere c'i baitugai. ciniki gi bi yeo[30] idesen ugei. eoni ujebele.[31] ile namaigi cini gerte bitegei oci bitegei oci gehu[32] sana baha:[33]

LXXII.

Abagai ci[34] yundu sai[35] irebe. bi tan i kuliyeser[36] arai noir kurbe. bi camadu[37] keleye. bida sai beye kudelji[38] cini gerte irehu[39] du. gente[40] nige jiksihu iljiresen yeoma gi[41] ucaraba. uge norśon[42] bolot yaliya[43] ugei. enggeji tenggeji[44] kilbar olji barahô ugei. kerek ugei du bol col gehu du yeobei.[45] jorgor kelehu buije.[46] basa ci namai kuliyehu bolbao[47] geji. tundu arga ugei mandu kerek bui. margata[48] basa kelelceye geji teonai[49] uge gi. hagat irebe. ugei bolbala.[50] ke-

---

[1] kunduleng. — [2] cirikdet. — [3] joboritai bololai. odur. — [4] mekden sekden. — [5] cola. — [6] baineo — [7] bolhôla. ene odur. — [8] bilei. — [9] cuhôl. — [10] sine. — [11] talbiba. ireksen. — [12] sain. bi harahan oitci. — [13] sanahôla. — [14] buize — [15] odur. — [16] sooya. — [17] belen buda bi. basa ôru joośi beletku ugei tegeya. — [18] yen. — [19] yeru. — [20] teget. — [21] urkulji irekesu. — [22] bainai. — [23] bolgoji — [24] bilei. jici kedun odur. — [25] harin cohom bahan. — [26] beletji. cimaigi. — [27] geku. — [28] ji. — [29] yeokiji tocoji kelenei. — [30] cinikiyigi bi yuu. — [31] oni ujekule. — [32] bitugei ot bitugei ot geku. — [33] bahana. — [34] nar. — [35] sine. — [36] kuleser. — [37] cimadu. — [38] bida sine kudulji — [39] irekui. — [40] genete. — [41] jiksiku iljireksen yeomaigi. — [42] nursin. — [43] yala. — [44] iyigeji tegeji. — [45] geku du yunbi. — [46] jorkor keleku boize. — [47] kuleku bolboo. — [48] manggadur. — [49] teoni. — [50] bolhôla.

duin ireji saosar[1] cilesen baha. ken ali hôrdun sire taibi. sanabala[2] noyot cum ulusbe.[3] buda yeoma gi[4] cum hôrdula. abagai ci ene yasan i[5] bui. kusikulusen[6] maha bui bolbala[7] baraba biśio. basa ucinen jaośi[8] nogo gar yeokina.[9] man i geicin yosuwar ujenoo. juger[10] nige sana[11] baha. ondu yeo sain yeoma baina.[12] abagai nar jaosi nas[13] bahan jokla.[14] ci eimu ike bajasan[15] bolot. bida jorigar idehu. cathôgei bolbala.[16] basa sabha taibihôgei[17] baha. tenggebele[18] yeo kelehu[19] bui. deo gi hairalasan biśio:

LXXIII.

Ha ocisen bile.[20] bi endeki nige urugin kun nai gerte ocisen bile. ene ayantala mini[21] gerte dariyat[22] bahan sao.[23] abagai ci ende saoji bainoo. teim. munuken[24] neoji irebe. eimu bolbala bidanai saosan i kecinen holo[25] bui. medebele keduin camaigi ujehe irehu[26] ugei yeo. abagai yabu. ene yosu[27] ugei. mini gerte biśio. abagai desin sao.[28] ende tatai. ci tenggeji saobala.[29] bi yaji saona.[30] gaigoi. saoji[31] jabduba. ende nige tuśihu[32] gajar baina. gerin[33] ulus ha baina.[34] gal abcira.[35] abagai bi damagan uuhôgei. amaraotuji. tenggebele.[36] cai abha oci.[37] abagai cai ab. halak. yamar halun yeoma. halun bolbala. bicihan[38] samur. gaigoi. kurkuye. je. buda uje.[39] belen baihôn i hôrdun kurgeji ire ge. ugei. abagai bitegei.[40] bi basa biśi gajartu ociya[41] gene. yaba. belen i biśio.[42] cini tula bajasan i[43] ci biśi. bahan idet ocida. baige.[44] nigente cini geri tanisan biśio. biśi edur[45] basa cohom ireji. buri nige edur[46] kelelceji saoya:[47]

---

[1] keduin kurci iret soosar. — [2] tabi. sanahôla. — [3] ulusbu. — [4] yeomaigi. — [5] yasan. — [6] kuśkulesen. — [7] bolhôla. — [8] joośi. — [9] yuukinei. — [10] yośor ujenuu. ugei. juger. — [11] sanan. — [12] bainai. — [13] naru joośi nasu. — [14] joklo. — [15] yeke bajasen. — [16] ideku. cathô ugei bolhona. — [17] tabihô ugei. — [18] teikune. — [19] keleku. — [20] hana odoksan bilei. — [21] urugiyen kumunai gerte otsen bilei. ayantala du mini. — [22] dairat. — [23] soo. — [24] sooji bainuu. teimi. sahana. — [25] bolbola bidani sooksani kecine hola. — [26] cimaigi ·ujeke ireku. — [27] yoso. — [28] abagai udun soo. — [29] tegeji soohôla. — [30] yagaji soonai. — [31] sooji. — [32] tuśiku. — [33] geriyen. — [34] bainai. — [35] abcire. — [36] bi tamaki tatahôgei. amaraduuji. tegebele. — [37] ot — [38] bolbele. bahan. — [39] ujeke ot. — [40] bitugei. — [41] otya. — [42] yagaba belen biśio. — [43] bajasen ni. — [44] idet ot. baigi. — [45] biśio. ôre odur. — [46] odur. — [47] sooya.

LXXIV.

Ucugedur[1] ken nai[2] gerte ocisan[3] bile. iresen cini yundu oroi bolba. mini nige nukuri ujehe ocisen[4] bile. teden nai saosan i[5] holo. barun hoton nai yorol[6] du bui. ene dere basa nada udesi[7] buda ideolhu[8] tula. bahan sataba.[9] bi cimadu nige uge jubleye[10] geji kedu kedun uda kun[11] jaruji jalabaci.[12] cini gerin[13] ulus camaigi[14] terge saoji[15] garba. ha ocina[16] geji uge uldesen[17] ugei gene. bodobala[18] cini ocihô[19] gajar maśi totai baha. yabaci bidanai[20] ene kedun nukurin[21] gerte buije.[22] sahar ugei mini ende darina[23] geji kuliyebeci.[24] ali naran[25] tasitala tung iresen ugei. demeile nige edur kuliyesen[26] yeoma. mun. abagai yen gerin kun[27] kurku[28] urida bi keduin gertes[29] garba. hoiśi iret gerin kun[27] kelesen i.[30] abagai kun[31] ilegeji nige darar[32] hoyor gôrban uda ire gebe. tere kiri du darui ireye gesen bile. tenggeri udesi bolba.[33] basa jase[34] halga hahô bolbao gene. tengget bi enedur[35] irebe:

LXXV.

Ci[36] urjidur keor tu murguji ocisen[37] bileo. mun.[38] yundu enedur sai[39] irebe. gajar maśi hola. edurer[40] hoiśi ireji cidahôgei[41] tula. tende hoyor suni unjibe.[42] anghan edur hota[43] yen halga neiksen ner darui[44] mordoba. udesi boltala[45] yabuji sai[39] kurbe, ucugedur[46] buda takiji basa nige suni unjibe.[42] enedur[47] ur caihôwalar[48] darui mordot surge irebe. jam du udelesen nas[49] biśi. bahan amarasan c'i

---

[1] ucigedur. — [2] nei. — [3] otsan. — [4] ujeke otsan. — [5] tedene soosani. — [6] barun hoitu yen iruul. — [7] nada asagon. — [8] ideolku. — [9] satuba. — [10] jubluye. — [11] kumun. — [12] jalabacu. — [13] geriyen. — [14] cimaigi. — [15] sooji. — [16] otnai. — [17] oldusan. — [18] bodohôni. — [19] othô. — [20] yagabacu bidanei. — [21] nukuri yen. — [22] boize. — [23] dairinai. — [24] kulebecu. — [25] nara. — [26] odur kulesen. — [27] geriyen kumun. — [28] kurku yen. — [29] gertesu. — [30] kelekseni. — [31] kumu. — [32] daragoor. — [33] bilei. — naran oroi bolba. — [34] jaja. — [35] genei. teget bi ene odur. — [36] abagai. — [37] murguge otsan. — [38] fehlt. — [39] sine. — [40] irebe. mun. horonda algos ike holo. odurer. — [41] cidahô ugei. — [42] onjibo. — [43] odur hoto. — [44] nekseni darui. — [45] mordoba. asagun boltolo. — [46] ucigedur. — [47] ene odur. — [48] caihôlar. — [49] udelesu nasu.

ugei. arai geji hota[1] yen halga gi[2] guicekdebe. abagai holokon[3] gajartu orośulji tajbisan i sain[4] kerek bolbaci keoket[5] acinar tu cine ugei bolbala.[6] caktu kirileji taihô yadana. tim[7] biśi yakihô. hoocin orośulsan[8] gajartu tung gajar oldohôgei[9] bolba. singsi ujehu[10] ulus. bultu tere gajar sain gehu[11] tula. sai tende keorin[12] kure bosgaba. eldeblebeci[13] bida bui bolbala.[14] baihô yosu. ugei bolbala.[14] ugei yen yosu. yamar juiler cuhôl judeburi gesen geji. orośulsan[15] gajartu ociji mun nige hôntaga[16] ariki dusamu.[17] keoket acinar tu kursen[18] hoina. teden nai[19] saijirahô ulu saijirahô gi ujehuwas[20] biśi. kerbe tim[21] butur udelehugei[22] keoket turube gekule. teonai[23] beye tedu orośulsan[24] gajartu saotugai.[25] harin yeonai[26] nigen hoodasu casu joos[27] sitanam bui:

LXXVI.

Teden nai[28] gerte ken ugei bolji. urjidur bi teoger yabuhô[29] du. albatu nar cagan umusasen i[30] ujele. bi yaran jiśa du irehu[31] tula asaoji[32] jab bolosan[33] ugei. munuken teonai[34] abaga keturebe gesen i sonosla. turusen[35] abaga yeo. mun. turusen abaga. ci jobalang du jolgaha ocibeo. ucugedur[36] nom gurim kihudu.[37] bi tende nige edure saola.[38] kejiye keor gargana. ene sara yen hoociyar[39] gene. teden nai kuriyeleng[40] hana baihô bui. man nai kuriyeleng tai[41] oira. tenggebele[42] jam holo biśio. yabaci[43] ducin gajar bui. ene horondu kerbe teoni oljabala. jobalang[44] tai bolba geji mini tula kele.[45] bi jiśa nas baogat. camatai[46] hamtuda jolgaha ociya. keor[47] gargahô urida nada nige mede uk. teden nai kuriyeleng[48] gajartu kurci ese cidabaci.

---

[1] araihan hoto. — [2] halgaiji. — [3] holohon. — [4] orośiolji tabisen ni. kedui sain. — [5] kuuket. — [6] bolhôla. — [7] yadanai. teimi. — [8] orośiolsan. — [9] oldohô ugei. — [10] ujeku. — [11] sain amur geku — [12] tula. sine kuuriyen. — [13] boshôba. eldeblebecu. — [14] bolhôla. — [15] geji. mun orosiolun. — [16] otji nige hônduga. — [17] dusnei. — [18] kuruksen. — [19] tedene. — [20] ujekese. — [21] teimi. — [22] udulku. — [23] teoni. — [24] beye darui orośiolsan. — [25] sootugai. — [26] yeonei. — [27] jos. — [28] tedenei. — [29] teoger dairaji yabuhôi. — [30] nar cab cagan umususeni. — [31] ireku. — [32] asoohô. — [33] boloksan. — [34] ugei. sahana teoni. — [35] sonosulai turuksen. — [36] mun. ci jobolang du jolgahai otboo. ucigedur. — [37] kiku du. — [38] odur soolai. — [39] g̃arganai. sonosbele ene sarayen hoocir. — [40] tedene kureleng. — [41] manai kurelengtai. — [42] tegebele. — [43] yagabacu. — [44] uljebele jobolang. — [45] geji kele. — [46] boogat cimatai. — [47] jolgohai otya. kuur. — [48] tedene kureleng.

hotan nai gadana[1] kurtele udeye. bida enggin ucara[2] tala ugei bolbaci. oljabala.[3] nadatai ike[4] inak yeoma. kun irtincu[5] du turet.[6] ali ken ci nukur biśi. ene kerek[7] tu man nai beyer ocibele bildaocilana geji kelehu kun[8] ugei buije[9]:

LXXVII.

Tere irehu caktan. bi untasan[10] bile. gente[11] serit sonoshana. ike[12] gerte geicin ireji uge kelelceji baina.[13] ken iresen eimu ike dao baina. ike[14] nuru tere mao hobhai iresen senji. ociji ujehene.[15] uner tere bahana. siluhôn saomajin[16] uge kele yur[17] tasurasi ugei bolot. iresen nas[18] tung ama hombisan[19] ugei im tim[20] keleser. hoyor buda ideji baratala hab haranggoi bolma sai hariji ocibe.[21] ere kun[22] keb kerek ugei du. biśi kun nai[23] gerte buri nige edur saoji tesnoo. hama[24] amta simta ugei keregi[25] bain bain kelet. kun nai[25] tariki cuk ebedudek yeoma. dang ene jangtai bolbala.[26] harin sain biśio. aliba sain mao yeoma gi yur[27] tundu ujekdeji bolhôgei. kerbejin tundu ujekdesen[28] hoina. asaohô c'i[29] ugei. oldasar abacidak[30] yeoma. ene[31] nige nasun du. kun[22] du ukhuni[32] tung ugei kerek baha. eimu kun[33] dotor ni jiye geji ebderesen[34] biśio. dang gakcaran[35] ci jabśan olnoo. gakcaran[36] ci oldonoo. tenggeri burhan yaji bolhô bui:

LXXVIII.

Yeo oldahô[37] ugei gaihaltai yeoma. ujemejin dang goorilaji[38] gurleji abhô ni tung nuur barajam[39] bui. kun nai[40] nuur tu dahôgei.[41]

---

[1] cidabacu. — hoto yen gadana. — [2] enggiyen ucar. — [3] bolbacu. uuljabala. — [4] yeke. — [5] kumun yertuncu. — [6] turut. — [7] ci bolba nukur biśi. kun nei ene singgi kerek. — [8] tu bida beyer othôla. sanabele buduurkene geji keleku kumun. — [9] boize. — [10] ireku caktu. bi harin undusun — [11] genete. — [12] sonoshôna. yeke — [13] bainai. — [14] ireksen. eimi yeke doo bainai. yeke. — [15] hobahai ireksen sanji. oci ujekene. — [16] śuluuhan soo baiji. — [17] yeru. — [18] iresenesu. — [19] homisan. — [20] imi timi. — [21] bolomai sineken hariji otba. — [22] kumun. — [23] kumunei. — [24] odur sooji tesnuu. hamai. — [25] simte ugei kerek i. — [26] bolhôla. — [27] yeomaigi yeru. — [28] nocokdusan. — [29] asuhôcu. — [30] abaci othô — [31] yeoma. uner ene. — [32] ukuni. — [33] eimi kumun. — [34] ebdereksen. — [35] gakcarin. — [36] olneo gakcarin. — [37] oldohô. — [38] gorilaji — [39] baraji. — [40] kumune. — [41] dahô ugei.

mun ku cimadu niliyet[1] ukbe. sanan du basa murui halbaga aman teśi sik.[2] arga ugei ahoigan abci ire gekci ni yamar yosu.[3] cimadu ukbele talatai. ese ukbele kiri tai. dulette aorlat kun i maosiyahôni.[4] ja ugei salbadasan bahana. adalithana. cini orin[5] yeoma boltugai. kun duralabala[6] ci duralahôgei[7] yeo. tung cimadu ejecilel ugei. ahoigan baran abacibegem[8] cini dotor yamar bui. ucugedur[9] mini beye tula. cini hatao kiling idesen nas biśi.[10] ken ken c'i bolba. cimadu jai taibihôgei[11] biśio. mini uge gi[12] saihan tokto. halahana sain. ci odo yur[13] cine ugei bolbala.[14] basa c'i bolhô. maltai adootai kun[15] bahana. dang bosu teoji[16] yabuhô ni yeobei.[17] dalda gajar kun cimaji[18] nidu horohaitai gehu[19] ugei yeo:

LXXIX.

Erten nai uge. uri yen caktu ese surbala. utelsen[20] hoina yeokihô[21] bui geji. ene uge. cohom kun i[22] kiceji surtugai. boo jalhôra gehu[23] sanan biśio. aliba kun[24] mukulik tedui erdem bui bolbala.[25] bartagar nige nasun nu[26] keregi daosburilaji[27] bolhô baitala. kerbe saitur surusen[28] hoina tuśimel ulu saohô ucir[29] basa yeogan jobanam. tim gehuwasar. hośoo nai kun[30] bolhô ele. emushu idehu keregin[31] tula dan jobahôgei. tarihôgei. damjilahôgei. uile uilethugei. saosar ulusin[32] caling amu gi ideser. bicihan c'i kucileji[33] kiceji ese surhana. yur[34] yeogar ejen dan[35] kuci barinam. yeogar tenggerin jayagaksan[36] kesiktu hariolnam.

---

[1] nelen. — [2] aman talasina. — [3] yoso. — [4] kiritei biśio. harin oorlan kumeigi moosihôni. — [5] ôburiyen. — [6] kumun duralahôla — [7] duralahô ugei. — [8] abci otbegem. — [9] ucigedur. — [10] hatuu kiling idesenesu biśio. — [11] talbihô ugei. — [12] ugeigi. — [13] yeru. — [14] bolhôla. — [15] ci bolhô gajar bii. maltai aduutai kumun. — [16] tuuji. — [17] yun bi. — [18] kumu cimaigi. — [19] geku. — [20] erdeni uge. baga cak tu ese surhôla. utulusun. — [21] yeokiku. — [22] kumuigi. — [23] bu jalhoora geku. — [24] kumun. — [25] bolhôla. — [26] du. — [27] doosburilaji. — [28] suruksan. — [29] soohô ocir. — [30] jobonai. teimi gekuser hośioni kumun. — [31] umusku ideku keregiyen. — [32] jobohô ugei. tarihô ugei. damjilahô ugei. uile uiletku ugei. soosar ulusiyen. — [33] ci kuculeji. — [34] yeru. — [35] den. [36] tenggeriyen jayaksan.

LXXX.

Sain keregi yabuna[1] gekci. bidanai uiletkeltei[2] acilal deocilel. śudurhô[3] itegemji jerge kedun juili kelesen bahana. yuru[4] dang burhan tenggeriśi takihô. haśang[5] bombonar tu idesi tugehuwas[6] biśi. adalithana. mao kihu[7] ulus. yamar juiler bacaklabaci[8] jam jasabaci. kuurge baribaci.[9] teonai niguli[10] arilgaji bolnoo.[11] kedui burhan tenggeriśi gebeci. buyan suyurhaji[12] yadanam biśio. bacaklakci oktarhoi jaha du edebulna.[13] amitan i nitulukci nuguge irtincu[14] tamu du unana gehu[15] eldeb juilin[16] uge. cum haśang[5] bombonarin ama oljihô[17] siltak. demei[18] itegeji bolnoo.[11] tede kerbe eimu teimu gehu[19] aimsiktai uger kun i[20] mekeleji hoorhôgei. burhan śajin i dagaji. keidin halga gi hagaji. nam sam[21] macak barihô nom ungsihô bolbegem.[22] idebele idehuni ugei. emusbele emushuni ugei bolna[23] biśio. ken teden i tejiyene. [24]salkin uuji[25] aji turuya geneo:

LXXXI.

Kerek mini nige juil baina.[26] cohom abagai gi gôyuhe[27] irele. yabultai yeoma bolbaci.[28] bahan holbadahô[29] gajar baina. jaora[30] joksot ese yabubala. ike[31] hairan yeoma. belen jelen aman du kurusen yeoma gi ese idehu[32] bolot. juger kun[33] du taibiji[34] ukbele. ulu bolhô yeoma. juger baibala[35] basa ulu bolhô yeoma. uner hoyor tesin[36] bultara berke bolji. yaji nige[37] burin tegus arga olbala sai[38] bololtai yeoma. ene kerek cini ib ile tob todo biśio. yeo sanan oldohôgei[39] gajar bui. ci ese yabubala[40] cini jabśan. yabusan hoina ken nai ama

---

[1] kerek yabunai — [2] oiletkeltei. — [3] śudurgô. — [4] yeru. — [5] hoośang. — [6] tugekuwas. — [7] kiku. — [8] bacaklaba cu. — [9] jasabacu kur baribacu. — [10] nooli. — [11] bolnuu. — [12] gebecu tundu buyan soirhaji. — [13] oktorgoi jahatu edelene. — [14] amitani alakci nuku yertuncu. — [15] unanei geku. — [16] juiliyen. — [17] ooljihô. — [18] dimi. — [19] eimi teimi geku. — [20] kumuigi. — [21] keidiyen halgaigi haji. nam sim. — [22] ongsihô bolbogem. — [23] idekuni ugei. umusbula umuskuni ugei boluai. — [24] tejine. — [25] ooji. — [26] bainai. — [27] goihai. — [28] bolbacu. — [29] holbokdahô. — [30] bainai. odo jaora. — [31] yabuhôla yeke. — [32] yeomaigi ese ideku. — [33] kumun. — [34] talbiji. — [35] jugere baihôla. — [36] teiśan. — [37] yaji bolhôla nige. — [38] sain. — [39] oldohô ugei. — [40] yabuhôla.

kele gi buklehu[1] bui. buguder cuk medet coogildasan[2] caktu. ci sai[3] keceo du oronam biśio. ucuken tedui jabśan nigi.[4] bayar oljatai[5] geji bolnoo.[6] ene cohom hoici edurin jobalang gin[7] eki baha. kun i daldaya[8] geser. harin medekdebe. jabśaltai geser harin hor bolji. jabśan baibala erkebiśi hokiral baidak. mini sanagar bolbala.[9] ci bitegei[10] tatagaljahô sejiklehu[11] eres tasu ese yabubala baraji. kerbe jorigar tatagaljahô sejiklehu tasulhôgei baisar cirukdesen[12] hoina. harin jere oldohôgei[13] bolot. jebsek aldahô uliger tu jokildahô tedui biśi. yuru[14] to ugei moohai[15] kerek garhô baha:[16]

LXXXII.

Abagai du nigen[17] kerek goiya gehule.[18] demeile ama anggaihô[19] du berkeśenem.[20] ucir yeo gehene. goisan[21] kerek dan olan[22] bolba. gakca cimadu goihô ugei bolbala. cimasa ure sanabaci[23] mini ene keregi butuhô[24] ni ugei. eim[25] tula. cimagi jobagaha irebe.[26] ci tere keregin[27] tula iresen biśio. mun. abagai yakiji olji medebe. ene uklu[28] cini aha mun nada kelesen. erte[29] buda nai caktu. bi nige uda ocisan. baiji baiji teonai gerte ugei du[30] ucaralduba. ude yen kiri bolma.[31] bi basa kurbe. tuben gerte kurkuin urit. tedu[32] ka ki geji iniyehu dao[33] sonosci tundu bi conghon nu casu gi[34] keler norgoji[35] nuker dotokśan ujehene.[36] ene tundu kundulene.[37] tere undu hariolana. kôthôn uusar halulcaji.[38] oroya gekule. niliyet tanihôgei nukut[39] baihô tula kun nai[40] uuhô amtan i tarhaji yeokina. tenggget[41] bi beye bucaji garba. gerin[42] ulus ujet keleji ociya gekule. bi yaran garin dohiya

---

[1] keleigi bukleku. — [2] cuukildasan. — [3] sineken. — [4] ucuuken todui jabśanaigi. — [5] oljotai. — [6] bolneo. — [7] oduriyen jobolang gi yen. — [8] kumuni daldalya. — [9] bolhôla. — [10] bitugei. — [11] sejikleku. — [12] tatagaljahô tasulhôgei bolbala. baisar cirikdasan. — [13] oldohô ugei. — [14] yeru. — [15] maohai. — [16] bahana. — [17] nige. — [18] gekule. — [19] anggaihôi. — [20] berkesinem. — [21] gekene. ene singgi goisan. — [22] olon. — [23] bolhôla. cimasu ôru sanabacu. — [24] kerek gi buteku. — [25] eimi. — [26] tula arga ugei basa abagai gi jobohai irebe. — [27] keregiyen. — [28] ôrun. — [29] kelesen. bi erte. — [30] gi. — [31] bolomai. — [32] kurkuyen urida. tedui. — [33] ineku doo. — [34] conghoni casuigi. — [35] norgaji. — [36] ujekene. — [37] kunoldene. — [38] ondo hariolani. kuthon usar haluulcaji. — [39] nelen tanihô ugei nukur. — [40] kumune. — [41] yeokina geji. teget — [42] geriyen.

ukci[1] joksoba. ci bitegei yara. bi margata[2] hab haranggoigar ociji.[3] tundu tegustele kelelcebele baraji:

LXXXIII.

Ken durataiya teonai uilas[4] dana gebe. bi gekci. nam saihan gerte saohô kun[5] biśio. tere aliogar ulum iyer lablat. namaigi tere kun i tanina[6] geji. bain bain kedu kedun uda irebe.[7] nada abagai mini ene kerek tung cimadu eremsiji.[8] yadabaci gi arga ugei mini tulu kelelceji hairala[9] geji hoitu murin hoigorlaji yur[10] namaigi taibidak[11] ugei. nuur mini ijaorai[12] julen i[13] ci saitur medehu baha. kun im[14] sihamdat ergul murgul[15] goihô biśio. yamar nuurer icigeget jaidangdakdahô[16] bui. tulkibele bolhôgei[17] tula. tengget bi kuliyeji[18] abat. tere nukur tu jui jui nebteretele[19] kelebe. sanamsar ugei teonai[20] nige kun nai[21] kerek biśi. kun[22] olan. kui tatagaolhô[23] geji kuliyeji[18] ese abuba. tundu bi basaku ayaslaji kelelceye gesen bile. hoina sanat[24] baiga. keregin[25] ayan hariolji[26] cidahô ugei. erkebiśi albadaji kuliye[27] abu gehu yosu bei bei.[28] eimu tula. bi gedergu tundu medecilesen du. teonai keregi ebdelebe[29] geji nada tai teciyadana. yur kujir[30] bahana. medebegem yeogeji kelelcehu bile.[31] yamar hama tai bui:

LXXXIV.

Bi ijaoras[32] ene kerek[33] cini tundu kelebele. tung kimda gesen bile. tere jailaor[34] cini yuru kerseo[35] yeoma. tung bolhôgei[36] gi ken sanaba. undu ja ugei jobaba.[37] bidanai jublesen yabudali tundu kelesen du. cirai hôbilat mini kelesen uge gi tung unggôji[38] baina gene.[39]

---

[1] gariyen doku ukji. — [2] manggadur. — [3] otji. — [4] teoni uiles. — [5] gerte soosan kumun. — [6] kumuni taninai. — [7] iret. — [8] erimsiji. — [9] hairla. — [10] muriyen hoigoorlaji yeru. — [11] tabidak. — [12] ijoorai. — [13] ni. — [14] saidur medeku bahana. kumun eimu. — [15] erkun murguul. — [16] iciget jaidangnahô — [17] tulkibola bolhô ugei. — [18] kuleji. — [19] jui juiger nebtertele. — [20] teoni. — [21] kumune. — [22] kumun. — [23] ku tatagoolhô. — [24] sanaji. — [25] keregiyen. — [26] hariolaji. — [27] kule. — [28] geku yoso bii. — [29] harin teoni kerek gi ebdelbe. — [30] teciyadanai. yeru kucir. — [31] yeo heji kelelceku bilei. — [32] ijoorsu. — [33] keregi. — [34] jailur. — [35] yeru kersu — [36] bolhô ugei. — [37] ugei sanan joboba. — [38] onggaiji. — [39] genei.

tundu aor[1] kiling mini bagaljoor[2] tu tulba. tere[3] yakibala yakitugai geji teoni[3] haldaya gehu sanan[4] nada dureng bile. hoina ergiceolji sanat beye nesen asaoji[5] ci taśaraji. ene iresen i amin nai kerek biśi. nukurin[6] tula biśio. teoni bahan aocilabaci[7] basa yeo garna[8] geji sanat. teonai[9] jorigar buruuśahô coogihôi gi[10] kuliceser yur dao[11] garsan ugei. nab[3] namar kuliyeji[12] abuba. basa niliyet[13] udaji saotala. teonai[14] baidal ayan i[15] ujeji. aya neileolji[16] algôrhan goihô tula. arai saya[17] tologai dokiba. ci sanaji uje. mini kerbe kiling hatao[18] jang gar kelebele. cini[19] kerek moohai[20] du kursen biśio:

LXXXV.

Irultei tula. bida suileji irebe. mini ene keo[21] kedui silharasan[22] erdem. gaihaltai cidal ugei bolbaci.[23] ariki uuhô jaosu[24] nathô mao kun tei demei[25] yabulduhô kerek[26] tung ugei. ese maosiyabala[27] noyodut nige hairlahô[28] uge hairala. age ci uruksila. bida[29] murguji goiya. noyodut bitegei. bida hamtu saogat. mini[30] uge gi sonos. bida cuk hoocin uruk. adali yasu tai.[31] ken ken nigi medehugei bolbacigi.[32] nukur gergen gekci. uridu turulin jiyagaksan[33] irul. kun nai[34] erker bolhô biśi. keo turusen[35] hoina. ujeser harasar hoos hoosar tegus burin jokildusan[36] hoina. ecige eke yen jobasan[37] judesen sana mun amarakdana[38] baha. tenggebeci nada ebuget[39] baina. ene age gi ujedui. terunes[40] iresen hadut mini mao ukin[41] i bahan ujeltei. mun. noyan tanai[42] uge ike[43] jub. jiye.[44] ene uge gi. darui hadut tu medeol. manai

---

[1] uur. — [2] bagaljor. — [3] fehlt. — [4] geku sana. — [5] nasen asuuji. abei. — [6] ene ireseni nukurun. — [7] oocilabci. — [8] garnai. — [9] sanat. im tula teoni. — [10] cuukihoigi. — [11] yeru doo. — [12] kuleji. — [13] neleu. — [14] sootala. teoni. — [15] ayaini. — [16] neiluulji. — [17] sine. — [18] hantao. — [19] ene. — [20] maohai. — [21] kubun. — [22] silgarasan. — [23] bolbacu. gakca. — [24] jos. — [25] kumutai dimi. — [26] tu. — [27] ugei. demei ailcilahô muuhon kerek tundu tung bahan ugei. ese maośabala. — [28] hairalahô. — [29] bida nooyadut. — [30] soogat. mini nige. — [31] cuk manju omoktai kumun. cuk adali yasutai maha. — [32] kenigi medeku ugei bolbocigi. — [33] cuk uridu tururiyen jayaksan. — [34] kumune. — [35] kubut turusun. — [36] tugus jokildusan. — [37] jobosan. — [38] sanani amardak. — [39] tenggebecu. nigen du bolbele nada ubuget. — [40] turunesu. — [41] okin. — [42] noyon tani. — [43] yeke. — [44] je.

age gi[1] abaciji endeki hadut tu ujeolye.[2] ken ken c'i sana[3] tarasan hoina. basa murgubele dan udahô biši:[4]

LXXXVI.

Ene kurgen du emusgel ukhu del[5] bišio. mun. im olan kun yeokiji baina. kulusulesen uracot[6] baha. ebeo. bidanai hoocin jang baraji. hoocin[7] caktu arban kedun nasutai keoket. cuk del[8] yeoma kiji cidadak bile. kubung debiset. gadar dotor neileolet.[9] gadaksi urbaolsan[10] hoina. ene engker oyot. tere sohom tatana.[11] ene sogoo bitegumjileget.[12] tere jam jalgana. balcing tatahôni balcing tatana.[13] tobci hadahôni tobci hadana.[14] nige hoyor edurin[15] horondu mut daosana. malaga[16] cuk gerte kidek bile. kerbe kulusuleolji[17] kiget. hôdaldun[18] abci emushene. kun[19] buri hamarar iniyenem[20] baha. abagai yen uge juitai c'i[21] bolba. ci nigen i medebeci hoyorin[22] ese medebe. erten edugeki[23] adali bainoo. tere c'i[24] baitugai. boolgahô edur oira[25] bolji. hôru[26] cimkiji bodohana.[27] arai arban honok der[28] odo satal[29] ugei suni duli uiletduser. guicehu[30] ulu guicehuni.[31] harin medehugei baina.[32] kerbe hoocin[33] jang geser. uner joksosar jur aldasan sik ujeser satabala.[34] yamar urme[35] bui:

LXXXVII.

Tere ere eme hoyola[36] gi. ci abali geneo. biši baha. daraga abusan i[37] bišio. ene borokcin kedun kedun[38] nukur harsiji. cirai baidal c'i[39] gaigoi. garin[40] uile c'i[38] sain gakca nige mao yabudal baina.[41] hara sana keceo. nukur taibin nasun garsan[42] bolot. tung

---

[1] medeol age gi basa. — [2] ujuulya. — [3] ci sanan du. — [4] ugei bišio. — [5] umuskel uku debel. — [6] eimi olon kumun yeo geji bainai. kulusulsen urucot. — [7] haocin. — [8] debel. — [9] neilulet. — [10] urbulsan. — [11] šugôm tatanai. — [12] soo botoolet. — [13] jalganai. balcing tatanai. — [14] hadanai. keceobeci. — [15] oduriyen. — [16] horondu darui doosunai. tereci baitugai. malagai. — [17] kulusuluulgeji. — [18] jos hôdaldon. — [19] umuskene kumun. — [20] inenem. — [21] ci. — [22] medebecu. hoyoriyini. — [23] erte odogeki. — [24] baineo. terecu. — [25] odur uira. — [26] hôrgô. — [27] bodohôna. — [28] dere. — [29] satul. — [30] uileduser. guiceku. — [31] guiceku ni. — [32] medeku ugei bainai. — [33] haocin. — [34] satuhôla. — [35] urma. — [36] hoyoola. — [37] darga abuksani. — [38] burukcin kedu kedun. — [39] ci. — [40] gariyen. — [41] bainai. — [42] tabin nasu garsun.

keoket sibao[1] ugei. nige tataburi taibiya gebele.[2] tere kusiyet[3] ulu bolhô gene. harin deojilji ukuhu. holoi oktoloji ukuhu.[4] juil juiler ailgaji yabusar coogildahô yeoma. tengke ugei melekei basa dan c'i[5] julen. eme du darukdasar tung juderci.[6] ene horohoitu eme gi yuru sitkeji[7] yadat. orin[8] mao sanasar teones[9] ebecin olot ukujirkele. eoni ujehule. irtincu[10] yen kerek uner tekši ugei baha. man nai[11] tende nige ahai. munuken nige[12] eme hôdalduji abat tataburi bolgaji.[13] tung une ugei erdeni singge[14] bolji. tere eme yeo gebele darui teonai[15] durar jorigar yabuhô yeoma. yur jurihugei.[16] ene serteng horohoitu[17] eme gi tologai der[18] šituji erguhu[19] bolot. eorin ike hatun nigi[20] harin haldaji jaruna. im[21] baisar. odo deojilji ukujirkele. turkum[22] ulus jaldaba. odo[23] basa kerek daosadui.[24] tere calangtai[25] eme. ene kercikei[26] ere cohom nige hos baha. jiyandan yundu eoni ere eme holboolhôgei[27] bui:

LXXXVIII.

Abagai cini ene keo keduiduger ni. ene mini uthon keo. cecek garbao. edui. ene buri darar turusen aha deo. mun. isun turuget[28] isun olba. abagai bi nathô[29] biši. bergen cidaltai bišio. keo turuhuden[30] mergen. keokedin[31] bodisuk geji bolna. uner buyantai. yeogan[32] buyan bui. nigul[33] baha. ike keoket[34] harin gaigoi. nilha nar edur[35] buri šala bala yur jiksiortei.[36] sanan dotora bala bolji irtincu yen kun[37] tekši ugei. keo[38] bayan ulus basa olan[39] geji jikšet gomodana.[40] man

[1] šibuu. — [2] tabiya gekule. — [3] kuniset. — [4] duujileji ukuku. holoi oktolji ukuku. — [5] melekei dan ci. — [6] judereji. — [7] emeigi yeru siyitgeji. — [8] ôrun. — [9] teonesu. — [10] olot ukuji otlai. oni ujekule. yertumcu. — [11] mani. — [12] aha sahanaha nige. — [13] bolgoji. — [14] singgi. — [15] teoni. — [16] yeru jurke ugei. — [17] horhoitu. — [18] dere. — [19] urguku. — [20] uriyen yeke hatunaigi. — [21] handaj jarunai. eimi. — [22] deojileji ukube. turgun. — [23] janduba. odo boltala. — [24] doosadui. — [25] calingtai. — [26] kercigei. — [27] holboolahô ugei. — [28] abagai ene kubun cini keduiduger bei. mini othon. cece garbao. cece garba. ene buri daragoor turuksan aha deo. isun turut. — [29] nathô ni. — [30] kubut turukuden. — [31] kuukediyen. — [32] bolnei. ci uner buyantei burdusen kun. yeogan. — [33] bii. abaciresen nuul. — [34] kuuket. — [35] odur. — [36] šalabala yeru jiksioritei. teskel ugei jiksioritei. — [37] bolji ebeo. abagai yertuncuyen kumun. — [38] cini adali kubut. — [39] olon. — [40] gomodonai.

tai adali keo[1] cuhak kun.[2] nigeken ha baina.[3] tenggeri du ci jobaori.[4] cini tere gege gehugei bolbala.[5] odo basa arban ilio[6] nasun bolji. dolon nasun du ukusen i.[7] ene jil arban dere bolba. uner sain keoket.[8] odo durashô dan.[9] bi cini orondu gomodaji sanana.[10] tere butur obor yosu[11] uge kele. biši keoket nas tung ure. kun jolgahana.[12] beye cib cike ab ašar amur asaona. kuurkei.[13] tere bicihan ama. ike[14] uran. tundu nige kerek asaobala.[15] yamarhan biši kun jalgasan[16] singgi. eki adak kurtele medeolne. tim keoken.[17] uner arbas[18] dere. ene ucinen[19] saba ugei keoket[20] tejiyeji yeokina:[21]

LXXXIX.

Ucugedur[22] takiksan maha idesen bolbala.[23] barajam bui. basa gal takiksan maha gi[24] kurgeji yeokina.[25] yamar uge bui. utelsen[26] aha bišio. hôbi kurgeji ocisan i[27] juitai baha. sai[28] harin abagai gi uriya gesen bile. abagai ci medehuni[29] baihôni[30] ene kedun boolut.[31] gahai gi barihô. getesu dotor arilgahô[32] du. ali nige juil gar dutaji[33] bolhô bui. tim bolbaci. kun jarusan[34] ugei. cimadu kun ugei gi. bi ile medene bišio. basa jalahô gi kuliyenoo. eimin[35] tula. bi nukudi cuklaji ike[36] maha idehe[37] irebe. cak sagatasan[38] bolbao gesen bile. harin je[39] geji guicebe. je. abagai nar gerin[40] ejen i bitegei[41] sana jobo. bida nasun bodoji nige darar saoji[42] ideye. abagai nar[43] maha ide. šulu kiji ide. ebeo. ene yamar[44] uge bui. tašaraji. bidanai uk turun du ene metu jang baidak goo.[45] ene maha gekci. unggodun[46]

---

[1] kubut. — [2] kumun. — [3] bainai. — [4] cu joboori. — [5] geku ugei bolhôla. — [6] iluu. — [7] ukuseni. baibala. — [8] uner nige sain keoken. — [9] durathôdan. — [10] sananei. — [11] obur yoso. — [12] biši kuukedesu tung ôre. gib giluger emusci kumun jolgohôna. — [13] amur asugana sain i asunei. kuurkui — [14] yeke. — [15] asubala. — [16] kumun jaksan. — [17] medeolne. juil juiler guiceji keleji cidanei. teimi kuuken. — [18] arbanasu. — [19] ocinen. — [20] kuuket. — [21] yuukinei. — [22] ucigedur. — [23] bolhôla. — [24] mahaigi. — [25] yuukinei. — [26] utulsun. — [27] ocisuni. — [28] sine. — [29] cini medeku ni. — [30] baihôni gakca. — [31] bolot. — [32] gedesu dotori arilgahôi. — [33] dutuji. — [34] teimi yen tula. kumu jarusen. — [35] ugei. bi yeru hari busu biši bišio. basa cini jalahôi gi kuleneo. imiyen. — [36] yeke. — [37] ideke. — [38] sadusan. — [39] jiye. — [40] geriyen. — [41] bitugei. — [42] daragoor sooji. — [43] nar yundu. — [44] maha idekugei. ci mini tulu bahan šarda. bi jabduhôgei ebeo. yamar. — [45] bu. — [46] onggoduyen.

kesik bišio. šardaji bolnoo. tere c'i[1] baitugai. jocit irehu ocihu[2] du uktuhô udehu[3] gi harin ugei baitala. ene yosuwar[4] zenzen kibele. cerlel ugei geneo:

XC.

Mukden du baihô caktan.[5] bida edur bolgan[6] ayalaji yabudak bile. nige edur[7] abalaji ocisan du. ebesun dotoras[8] nige jur garci iret. bi mori[9] dabkiji numu delin[10] harbuhôdan bahan hojimdaba.[11] dakiji sumu abhô kiridu. jurin[12] seol cailab cailab geji tur jaora aolan nai kutules[13] dabat. ubur beiyen eriji dešen[14] yabuba. guiceji dagasar basa daba dabat aru beiyen du ocibe.[15] tundu bi mori gi cangga[16] dabkiji arai geji guiceme harbuhana.[17] basa tologai nas degur bolba.[18] sanamsar ugei canas[19] nige buhô sai aola[20] dabaji našan[21] guiji ireme. jiye[22] geji mini harbusan sumun du onokdaji[23] unaba. uner iniyeltei[24] yeoma. ganjugatai bolbala. ôrisen ôkin ôku[25] idenem geji. eonigi[26] biši ulusdan kelehene.[27] demeile hoorhô singgi bahana:

XCI.

Ene haburin caktan.[28] gerte juger saohana. ike uitharlana. ucugedur[29] mini deo iret. hotan gada[30] ailcilaji bolna[31] geji. nadatai neileji hotan gada ocibe. kuude[32] tala gajartan[33] kurci ujehene. haburin[34] cak yamarhan[35] saihan yeoma. goolin[36] jaha du burgasu. toor[37] modon nai cecek ulabtur nogobtur[38] bolot. julehen burgasun nai[39] salgar olan sibeo[40] jirgiji doogarahô. haburin[41] salkin kesek kesek ebesun

[1] bolnuu. tereci. — [2] ireku othô. — [3] udekui. — [4] yosor. — [5] caktu. — [6] odur bolgon. — [7] bile. tere nige odur basa. — [8] obusun dotorosu — [9] bi darui mori gi. — [10] nomu telen. — [11] hojimduba. — [12] juriyen. — [13] juura oola yen kutulesu. — [14] oola yen ôber beye eriji desin. — [15] beyendu ociba. — [16] moriyigi cingga. — [17] guicet harbuhôna. — [18] tologai deguur otba. — [19] canasu. — [20] sineken oola. — [21] naran. — [22] iret. je. — [23] onokdoji. — [24] ineltei. — [25] ganjagatai bolhôla. oriksen. okinasu uku. — [26] geji. sanasan ugei yuma harin uristuba. eonaigi. — [27] ulustan kelekene. — [28] haburiyen caktu. — [29] soohana. yeke oitharlanai. ujigedur. — [30] hotoyen gadan. — [31] bolnai. — [32] hotoyen gada ociba. kude. — [33] gajartu — [34] ujekene. haburiyen. — [35] yamar. — [36] goliyen. — [37] toro. — [38] ulan nogon. — [39] juleken burgasunai. — [40] olon šibut. — [41] doo garhô. modon nu nabci nob nogon. haburiyen.

nai[1] sain unur salkilaji irene. usun der unggoca saoji[2] naśan caśan selbiji yabusar. hoyor jaha du doolahô ulus hoyor gôrban surukleji yabuna.[3] bicihan jamas ike śuhoi du[4] kurtele. hôrdahô[5] doolahô gajartan. cai[6] ariki hôdalduhô puse olan. terundu amitu[7] jagasu sam horohai une kimda.[8] tundu bida hantala nige edur[9] ailcilaji yabula.[10] abagai ci bitegei[11] mao sana. camadu[12] ulu medeolhuni.[13] sanatai camaigi[14] honjihôni biśi. ene dotora camatai jokihôgei kun[15] bainam biśio:

XCII.

Urjidur bida barun aolan[16] du jokiji jirgal kiji yabula. edur dan[17] ailcilaji yabuhôni yur[18] kelesi ugei bolot. suni du kursen hoina. neng aodam[19] aklaga bolji. bida kedun kun[20] udeśi yen buda idet. onggoca saogat[21] udal ugei saran urgoji saran nai[22] gerel saruulaha. tung gegen edur[17] adali. ayar unggoca[23] selbiji urushalin uru[24] yabusar aola[16] yen hamar toriji unggeret ujehene.[25] tenggeri usun nai[26] gerel yur[27] ilgaburi ugei. ceb cegen munggun adali. uner aola[16] arun usu tunggalak mun biśio. basa selbiser jegesu yen ulung gajartan[28] kuret. gente[29] ding ding geji salkin du keidin[30] jung deleshu dao sonosdak. terunes dotor[31] baisan eldeb athak[32] kusel cuk amurligat. yur usuwar ugasan singgi aruudat. bertekcin argamji nas garuksan[33] arśi cu bolba. eimin[34] jirgal ha baina.[35] tundu bida kedun kun[20] neng amtataiya. uuji yabusar tenggeri ur caihô gi[36] cuk martala. kun irtincu du eimu[37] gegen saran sain baidali keduken olna.[38] kerbe talar unggerebele[39] hairan ugei gejio:

---

[1] ebesene. — [2] dere onggocoto sooji. — [3] ulus gôrba tabun surukleji yabunai. — [4] jamasu yeke śugoidu. — [5] haordahô. — [6] gajarta cuk cai. — [7] puze olon. turundu amidu. — [8] horohai yen une basa maśi kimda. — [9] odur. — [10] yabulai. — [11] bitugei. — [12] cimadu. — [13] medeolkuni. — [14] cimaigi. — [15] dotoro cimatai jokihô ugei kumun. — [16] oola. — [17] odur. — [18] yuru. — [19] oo. — [20] kumun. — [21] onggoco du sooji. — [22] orgoji sarayen. — [23] onggoco. — [24] urushaliyen uruu. — [25] ungguret ujekene. — [26] usuni. — [27] yeru. — [28] jegeśiyen olong gajartu. — [29] genete. — [30] keidiyen. — [31] deletku doo sonosut. teruunasu dotoro. — [32] athôk. — [33] amurlit. yeru usur ugasan adali ariodat. pirdige butha argamji nasu garusan. — [34] aimiyen — [35] bainai. — [36] tenggeri kejiye ur caihoigi. — [37] martalai. kumun yartuncudu aimi. — [38] olnai. — [39] onggurkule.

XCIII.

Urjidur man nai kedukule[1] yeo jogacana.[2] tung nigul[3] ujesen biśio. hota garhôla cohom jamar yabuhôgei.[4] muruigan muskiyat[5] hana ocihu gi medehugei.[6] jam gôtus asaosar asaosar[7] arai geji usun hagalta du[8] kurbe. unggoca du saoji.[9] horondun kelelceken uulcaji. dung g'ao gehu cecerligun kuren[10] du kurci. basa hoiśi usun hagalta du[8] kurtele. keduin naran dabsiji. buda ideji daosat. bi darui abagai nar[11] yabu. bida cuk yabagan kutuci. basa niliyet[12] holo gekune. laklain saogat kudelhu[13] c'i ugei. hojim naran singgehu sihasan i[14] ujet. saya[15] morilaji yarar[16] hoiśi irebe. halga yen gada deorge du kursen bolbaci.[17] buruk baruk saran nai[18] gerel cuk ujekdebe. hota yen dotoras[19] garsan ulus. cuk utter[20] guice. eode[21] hagas hagaba gehu[22] du. sanan nai dotora[23] tamtuk ugei yaraba. mori dabgisar[24] guiceser seoler[25] usut hojimdaji.[26] cuk gada hakdaba. uner amtatai simtetei ocibe. gongsoiji dongsoiji irebe:

XCIV.

Enedur yur[27] keceo yeoma. jun nai aor orosan[28] hoina. uner aihô butur. ike[29] halun edur[30] geji bolhô.[31] bahan c'i[32] salkin ugei. jingnesen[33] singgi halun. hamuk bara[34] saba c'i[32] cuk gar kuruśi[35] ugei halun bolot. neng musu idebeci neng umdasana.[36] arga ugei beye ukiyat. modon nai seoder tu saogat.[37] bahan serucesen[38] hoina. sai[39] bahan tokton bolji. ene jingnesen singgi halun edur[30] bolot.

---

[1] manai keduile. — [2] jogocana. — [3] nuul. — [4] cohom cige jamar yabuhô ugei. — [5] musket. — [6] othoigi medeku ugei. — [7] gotus asuusar. asuusar. — [8] haltadu. — [9] onggocodu sooji. — [10] kelelce oolcaji cecerligun kure. — [11] naru. — [12] nelen. — [13] soogat kudulku. — [14] singgeku śahasani. — [15] sineken. — [16] yaraji. — [17] kurusen bolbacu. — [18] barak sarayen. — [19] hotoyen dotorosu. — [20] utur. — [21] oode. — [22] haba geku. — [23] sananai dotoro. — [24] dabkisar. — [25] suuler. — [26] guiceldeji; der Schluß — von hier an — lautet im D: bida arai geji oroba. gerin ulus tasu hocoraji cuk gada hakdaba. uner amtatai simtetei ociba. gongsuji dungsuuji irebe. — [27] yeru. — [28] juni oor orosun. — [29] yeke. — [30] odur. — [31] bolnei. — [32] ci. — [33] jingneksen. — [34] jebsek. — [35] kurśi. — [36] umdasunei. — [37] ugagat modonai seodertu soogat. — [38] seriocesen. — [39] sai sine.

biši ulus nicuhun[1] beyer saohô du.[2] harin halucahô[3] bolbao geji aihô baitala. ci yasan bui. tologai erguhugei[4] ujuk biciser yamar gai bolji. ami gi hairalahôgei[5] yeo. cini ene cuk alba ugei. jub juger jirgaji saosar.[6] dassan uge baha. ci uje. tere maiman ulus. ike[7] kundu damjior damnat kujuu gin hajaigat[8] gajar buri ociji barkirasar boron singgi kulurci baitala. arai joo garun jaosu honjiyat. amin tejiyehu[9] yeoma. mini adali belen yeoma idehu.[10] durar ujuk bicihu gi[11] oloya gebeci oldonoo. tere c'i[12] baitugai. ebulin[13] cak kuiten. jun nai[14] cak halun bolosan i erten nas[15] odo boltala. yuru[16] halaši ugei. eguride yosu baha. šiluuhan nam baiji kulicebele harin seb serun cak bui baiga.[17] ci darui mengdeorebeci halun nigi ugei bolgaji cidanoo:[18]

XCV.

Ebeo. ene metu ike[19] boron du ha ocisen bile. hôrdun oro. mini nige nukur ugei bolosan. cintar[20] kurgeji irebe. ene uklu[21] tenggeri eoledun[22] borosihô tulub bui bolbaci.[23] ude du[24] kurci geb gegen arilji.[25] hoiši hariji yabuhô du ujebele. eole[26] basa obolaltuji soborcu[27] tugebe. tundu bi gerin[28] ulus tei[29] ene tenggeri moohai. hôrdun[30] yabu. ugei bolbala.[31] bida toktoji boron du guicekdene. bišio geji keletele. darui sirbegenetele boron ekilebe. abagai ci kele. tala kude[32] gajar bišio. hana jailana. numurge coba emusci[33] jabdusan ugei du. beye buku nebteretele[34] norba. gaigoi. mini hôbcasu bui. gargaji ci hala. tenggeri c'i oroi bolba. margata[35] hota oro. manai ene dalda bulung gajartu sain yeoma ugei bolbaci.[23] gerte tejiyesen toroi galao[36] nige kedu baina.[37] nige hoyor alaji cimadu ideolhu.

---

[1] nocugun. — [2] soohôdu. — [3] haluucahô. — [4] ergiku ugei. — [5] amiyigi hairalahô ugei. — [6] soosar. — [7] yeke. — [8] kujuuken gajiyigat. — [9] jos hônjit ami tejiyeku. — [10] ideku. — [11] bicikuigi. — [12] oldonao. tereci. — [13] ebuliyen. — [14] kuitun. juni. — [15] boloksani. ertenesu. — [16] boltolo. yeru. — [17] baigai. — [18] mengduurebecu haluniyigi ugei bolgoji cidaneo. — [19] yeke. — [20] ocisan bile. mini nige nukur ugei boloksan cindar. — [21] urun. — [22] ooletun. — [23] bolbacu. — [24] edur udedu. — [25] arilaji. — [26] oolen. — [27] obololdaji suburcu. — [28] geriyen. — [29] tu. — [30] maohai. hordon. —[31] bolhôla. — [32] kudu. — [33] jailanei. kudurge cub umusjı — [34] nebterelei. — [35] margata basa. — [36] galoo. — [37] bainai.

idehu gi yeogene.[1] gakca ene metu beye gi[2] horgodahô sain gajar olbala. tedu ike[3] jol biśio. ugei bolbala. boron du yabuhôgei.[4] yeo arga baihô bui:

XCVI.

Niliyet edur[5] jusereji orosar. sanan dotor[6] tung hasiraji. ende nebterebe. tende norba[7] geji. untahô[8] gajar c'i[9] ugei bolba. tim[10] bolot batagana bis horoi.[11] nohai bosu jaohôni tung teshugei. kurbuser[12] colmun gartala okto noir ugei. nudu gi cangga aniyat.[13] basa kesek urgelet. arai geji baruk buruk[14] noir kurci. cohom untama[15] ulum baitala. gente[16] barun hoinas aola norhô[17] gajar hagarahô singgi ikele doogarasan du. cecereser[18] noir seribe. niliyet bolma.[19] beye harin cecereji jiruken dokdorkilaji baina. ujehene. gerin dotor baisan[20] saba yeoma bicihanc'i kudeldeksen[21] ugei. kun[22] jaruji baicalgahana. ailin baising gin ike tugorga[23] boron usun du debtet[24] unaba gene. eśi. noir jeodun nai kiriden. tim ike dao[25] garsan aji:

XCVII.

Ucugedur erte bososan[26] hoina. gerin dotora ike[27] haranggoi tula.[28] lab basa gegeredui buije[29] geji sanat. gada garci harahôla.[30] ebeo. tenggeri[31] burkusen aji. nuur ugat sai[32] yamulaya gehene.[33] boron nai dusul tar mur dusuji baina.[34] tur bahan kuliyehu[35] horondu. śorjiginaji orosar cimetei bolji. basa bahan saogat[36] nige hôntaga[37] cai uusan hoina. gente taskiji[38] nigente ayangga[39] doogarat horjiginatala[40] boron oroba. bi ene juger nige kesek turken boro buije.

---

[1] ideolku. idekui gi yuugenei. — [2] beyeigi. — [3] tedui yeke. — [4] yabuhô ugei. — [5] nelen odur. — [6] dotoro. — [7] noroba. — [8] umtahô. — [9] cu. — [10] timi. — [11] horohai. — [12] busu joohôni tung tesku ugei. kulbuser. — [13] cingga anit. — [14] buruk barak. — [15] untam. — [16] genete. — [17] hoinosu oola nuruhô. — [18] yekele doo garuksan du. cicireser. — [19] nelen bolom. — [20] cicireji jureken dokdolji bainai. nidu neiji ujekene geriyen dotoro baiksan. — [21] bicihan ci kudulesen. — [22] kumu. — [23] ailiyen. baiśang giyen yeke toorgan. — [24] debten. — [25] juudeni kiride. teimi yeke doo. — [26] ucigedur erde bosoksan. — [27] geriyen dotoro yeke. — [28] tula. bi. — [29] boize. — [30] harhôla. — [31] tenggeri luk kiji. — [32] ugagat saya. — [33] gekune. — [34] bainai. — [35] kuleku. — [36] soogat. — [37] hônduga. — [38] genete tas geji. — [39] ayongga. — [40] kurjiginetele.

unggeresen[1] hoina. jici yabuya geji baitala. ha bi. udesi boltala cuthôsan bolot.[2] suni gegeretele tung joksosan[3] ugei. enedur buda[4] cak boltala. sai[5] buruk baruk[6] naran nai gereli ujebe. uner cagar jokiltai[7] sain boro baha.[8] sanabala gajar gajarin[9] tara ese nebteresen i[10] ugei biśio. namura[11] tara elbek delbeger hôrahôgei yosu bainoo:[12]

XCVIII.

Ucugedur suni yur kuiten.[13] noir jeodun[14] du cecereser[15] seribe. ur caihôla[16] yaraji bosci. eode neji ujehene. ekle[17] cab caima ikede[18] casu oroji. buda idet ude yen kiri bolma.[19] labsan labsan śuurun[20] orosar neng ike[21] bolba. bi ene kerek ugei dan. yaji nige kun[22] ireji kelelceji saocagaya gehu du. gerin kun[23] oroji geicin irebe geji kelesen tula. mini dotora[24] ab amaraba. nige degur[25] darasu joośi gi bajagalgat. nige degur je[26] geji nige hobong kulcuku[27] gal sitaba. teonese deo neri jalaji[28] iretele. darasu ideśi belen jelen belgeji jabduba. erguji[29] ayar uulcaji. eode gi undur segut ujehene. casu yen baidal. alibas[30] arun saihan amur jimur. tenggeri gajar tumen yeoma cuk cab caima. ujeser jang durashan nemekdet. mikman abci[31] iret. tak tik taibisar.[32] udesi yen buda ideji. deng sitasan hoina. sai[33] tarhaba:

XCIX.

Ucugedur[34] bicihan c'i[35] salkin ugei. geb gegen dul edur[36] bile. gente[37] hôbilat naran nai gerel cuk caibagar[38] bolji. tundu bi ene tenggeri moohai. ike[39] salkin irehu buije.[40] salkin nai[41] urida

---

[1] turgen boron boize unggursen. — [2] habi. ashon boltolo cuthôsun bolot. basa. — [3] joksosun. — [4] budanai. — [5] sine. — [6] barak. — [7] jokilduhô. — [8] bahana. — [9] gajariyen. — [10] ni — [11] namur. — [12] hôrahô ugei yoso bainao. — [13] urjidur suni yeru kuitun. — [14] juudun. — [15] cicireser. — [16] uur caihôla bi. — [17] ujekene. egeile. — [18] yekede. — [19] bolomai. — [20] śoorun. — [21] yeke. — [22] den yakiji nige kumun. — [23] soocagaya gekudu. geriyen kumun. — [24] dotoro. — [25] deguur. — [26] joośiyigi baljagaji. nige deguur jiye. — [27] hopeng kulciku. — [28] sitaba. yeke abagai hôtagar deo gi jalaji. — [29] ergiji. — [30] ujekene. casuni baidal alibis. — [31] mikmen abaci. — [32] tabisar. — [33] sineken. — [34] ucigedur. — [35] ci. — [36] odur — [37] genete. — [38] caibur. — [39] maohai. yeke. — [40] ireku boize. — [41] salkini.

bida utter yabu[1] geji. tus tus tarat sayahan gerte kurme.[2] darui ike[3] salkin salkilaba. modon nai ujur[4] salkin du sajikdahô dao[5] ni aihô butur yeoma. buri suni duli kurtele salkilasar sai[6] bahan nam bolba. eokle naśan irehudan.[7] jamdu yabuhô ulus. cuk joksoji cidahôgei. ho[8] ha geji guiji yabuna.[9] bi urida salkin nai uru[10] yabusan i[11] harin gaigoi sanji. hoina salkin nai ôde[12] yabuhô du. nuur hacir tung jeoger hathôsan singgi harikdaji ebedudek yeoma. garin hôru begereji[13] tasior c'i[14] bariji cidahôgei.[15] nulmusen nulmusu kusere[16] kursen darui. mun musudut[17] kesek kesek tasulat hagarana.[18] ebeo halak. turusen nas eimu ike kuiten i[19] ken ujesen bui:

C.

Tumen bodas[20] maśi erkim ni kun[21] gene. kun[21] bolot. sain mao gi ilgahô ugei. jui yosu gi[22] ese bodobegem. aduusun nas yeo ure.[23] odo bolbaci. nukudut ci bi geji kundulebele[24] sain buije.[25] odo irehu totom ô[26] eriji soksorat deśen doośan i ujehugei. ama[27] jorgor dimi hariyahôni. beye nai cidal kineo. yanoo. turusen bira gi ujehene.[28] kebeli tuntugur tung erguu sik bolot. uthacilan yur kun nai maha umtarahô[29] yeoma. nohai hôcahô sik kun[21] cuk jikśet sonoshôgei[30] bolsan biśio. bahan kun nai[31] sanan bui bolbala. basaci sege uha bololtai. basaku iciri ugei. yamarhan kun saiśasan[32] adali neng kukjisen i yumbei. teonai[33] ecige c'i nige nasun du ere geji yabudak aji. yundu nigul[34] kiji eimu[35] mao yorotu turuji. je barman. buyan hôtuk cuk teonai ecige dere baraji.[36] ene tedu teonai[37] cubun cak bolosan[38] biśio. basa debsiye manduya gebeci yeonai cidahô bui:

---

[1] utur yabuya. — [2] kurmai. — [3] yeke. — [4] modoni ujuur. — [5] doo. — [6] sine. — [7] bolba ôrun naśan irekuden. — [8] cidahô ugei. hô. — [9] yabunai. — [10] salkinai uruu. — [11] nai. — [12] salkinai udu. — [13] gariyen hôrgon bereji. — [14] ci. — [15] cidahô ugei. — [16] kusuru. — [17] musutet. — [18] hagaranai. — [19] turusenesu eimi yeke kuituni. — [20] bodosu. — [21] kumun. — [22] yosuigi. — [23] bodobogem. aduusanasu yeonai ôru. — [24] geji harilcan kundulebele. — [25] boize. — [26] ireku tutum oi. — [27] ujeku ugei aman. — [28] harahô ni. beyeni cidal kineo. turusun bara gi ujekene. — [29] uthacilan medecilen yeru kumune maha umdarakô. — [30] jikset sonoshô ugei. — [31] kumune. — [32] kumun teoni saiśasan. — [33] yunbii. teoni. — [34] nuul. — [35] eimi. — [36] dieser Satz — von buyan an — fehlt. — [37] tedui teoni — ene fehlt. — [38] boloksan.

CI.

Cini[1] ene yumbei. edur[2] buri cattala idet. hôr biba gi teberiser hôrdahôni[3] yamar cenggel bui. yuru eonese[4] nere abuya geneo. esehene[5] undu itegeji aji turuya geneo. bida kesiktu manju kun[6] bolot. idehuni alba nai[7] buda. jaruhôni caling munggu. hotala gerin ulusin emushu[8] jaruhôni cuk ejen naiki.[9] cohom erdemi surhôgei.[10] alban du kiceji yabuhôgei.[11] dangci undu simdaji surhôni.[12] manju yen nere gôtasan buije.[13] kerektei sanan[14] gi kerek ugei gajar tu burilgehuwar.[15] bicik surhô du kurhugei. kun[16] deśen jitkuhu.[17] usu doośan[18] urushô hôr biba gar[19] ci yamarhanci mergen boltugai. mao bujar nere nas[20] garhô ugei biśio. cohom alba hahô gajartu. hôrdahôi gi[21] erdem bolgahô ni ha bui. mini uge gi itegeji bolhôgei bolbegem.[22] ambas hafacot ali nige hôrdahôwas[23] nere aldarsiksan i.[24] ci odo jaji kele:

CII.

Bidanai tere hargis. ike[25] ursik kiji. yaba. kun i eldeji[26] alaba. ucir yeobei. ô[27] buku ugei biśio. teden nai[28] nige ail kun teonai halga nai hajaoda śesen[29] geji. asaohô c'i[30] ugei. unagagat nuur nudu gi[31] eriji eldeji edube.anghan eldehu[32] du harin hariyaji[33] barkirasan bile. hoina eldeser yuilahô dao[34] cuk ugei bolji. obolaji ujehu arat. baidal moohai[35] gi ujet. eldehu gi joksolgaji ujehene.[36] keduin amin garba. undu yabagan hôyagôt teonigi[37] kuliji abaciba.[38] ukusen kun

---

[1] bisi cini. — [2] yunbii. odur. — [3] hoor pipa gi tebereser hoorduhôni. — [4] yeru eonesu. — [5] esekene. — [6] kumun. — [7] ideku ni albanai. — [8] hotolo geriyen ulus umusku. — [9] neiki. — [10] surhô ugei. — [11] yabuhô ugei. — [12] dan pipa doosat tobśor uliger doosat doo doolahôni. demeile undu śamtaji surhôni. — [13] boize. — [14] sana. — [15] burulkuger. — [16] kurku ugei. kumun. — [17] jutguku. — [18] dośan. — [19] hoor pipar. — [20] boltugai. kun du nadul iniyedum kiku bahana. mao bujar neresu. — [21] hôrduhôgi. — [22] bolhô ugei bolbogem. — [23] hoordugar. — [24] aldarśisani. — [25] yeke. — [26] kumu eldeji. — [27] yunbii. oi. — [28] tedene. — [29] kumun teoni halaga yen hajiodu śesun. — [30] asahô ci. — [31] niduigi. — [32] eldeku. — [33] haraji — [34] yolahô doo. — [35] bolba. oboloji ujeku ulus baidal maohai. — [36] eldekuigi joksolgoji ujekene. — [37] hôyukôt teoni. — [38] abci otba.

nai gerin buku iret.[1] ger hanjun i tamtociji. saba jebsegi hagalji. wara gi[2] cuk haolba. haskirhô dao[3] hoyor gôrban gajar hôla sonosdak. ucugedur śiohu[4] jurgan du kurgebe. enedur eruulesen gene. abagai ci sonosuksan[5] ugei yeo buhô yen eber buhô alaba gesen[6] uliger baidak. ene eorin erisen i[7] biśio. kun[8] du yeo hamiyatai[9] bui:

[1] kumune geriyen buku cuk iret. — [2] hanjini tamtuji. jemsek saba gi hagalji. waraigi. — [3] hasikirahô doo. — [4] holo cuk sonosdaba. ucigedur śooku. — [5] sonosoksan. — [6] yeo ôrun unaksan du ulu uilahô gesen. — [7] uriyen erisen ni. — [8] kumun. — [9] hamitai.

Verbesserungen zu den beiden ersten Teilen.[1]

XVIII. Band.

S. 345, Z. 7, lies: erkim
„ 9, „ : ileoo
„ 10, „ : turu
„ 11, „ : orciolhôgi
„ 346, „ 3, „ : camaigi
„ 11, „ : kelelcehu
„ 13, „ : tasu kelelcehu
„ 15, „ : dassan
„ 347, „ 8, „ : maktahô
„ 12, „ : tong
„ 348, „ 4, „ : biśi biśio. bida
„ 5, „ : luta
„ 8, „ : kun geji irtincu
„ 17, „ : duni yeo boloya gekui gi medehu
„ 349, „ 9, „ : mude
„ 15, „ : gajara
„ 350, „ 2, „ : eokle udeśi
„ 4, „ : ociya gekci ni
„ 7, „ : dak

S. 350, Z. 13, lies: sonosbecigi
In der Note 7 lies: asag'un; in der Note 24 lies: dsoksog'āldsanai
In der Note 29 ergänze: vgl. BOBROWNIKOW § 232
„ 351, Z. 14, lies: uda
„ 17, „ : camaigi
„ 352, „ 1, „ : yosu
„ 12, „ : jaileolba burugodusan
„ 353, „ 6, „ : tudeji
„ 12, „ : uktulye
„ 354, „ 3, „ : ujehu
„ 12, „ : eokle
„ 16, „ : jasaji
In Anmerkung 28 ergänze: wohl tσg'alaji
In Anmerkung 39 lies: = mong. örün asagun

[1] Hiebei wurden alle jene Fehler, welche GRUBE in den Anmerkungen bereits angedeutet hat, unberücksichtigt gelassen.

S. 355, Z. 4, lies: boltogai
„ 6, „ : unu idet unu ulus-dek
„ 8, „ : samja boltogai
„ 11, „ : bainoo
„ 12, „ : bolodak
„ 356, „ 6, „ : ebuge ecige
„ 357, „ 3, „ : butuhu
„ 6, „ : abagai ci enggeji
„ 7, „ : jutkuhui
„ 9, „ : daostala
„ 358, „ 1, „ : jolgosan
„ 3, „ : śugumjilehu
„ 6, „ : jalagôši
„ 7, „ : hamagaltai
„ 9, „ : haragaljana
„ 10, „ : utugus
„ 14, „ : yabusan
„ 359, „ 4, „ : jalagôši
„ 10, „ : šurgon
„ 360, „ 3, „ : bayarlaoltai
„ 11, „ : munghagôraba ... hôbasan
„ 13, „ : teciyedaltai
„ 14, „ : janahô
„ 361, „ 3, „ : garsan i. hara
„ 4, „ : yabudak
„ 8, „ : bolosan
„ 11, „ : kerul
„ 13, „ : dotorasan
„ 362, „ 5, „ : nukurigi
„ 12, „ : gi hoyar anggi cab-ciyat
„ 363, „ 11, „ : dotoraki
„ 364, „ 4, „ : zu umurna vgl. mong. umugèr-nei
„ 9, „ : itegehusik
„ 365, „ 5, „ : horiyasan

S. 365, Z. 8, lies: nebte orohô buijen basa
„ 12, „ : ireji
„ 366, „ 5, „ : boolut
„ 15, „ : daodahana
„ 367, „ 1, „ : eode
„ 6, „ : biciyet
„ 368, „ 3, „ : undu
„ 7, „ : jolgahô
„ 9, „ : hanilana
In Anmerkung 3 lies: = mong. tagʿālamjitai
„ 369, Z. 1, lies: undu
„ 4, „ : jol
„ 8, „ : algôrlan
„ 15, „ : śabadasan
„ 370, „ 6, „ : gôyugat
In Anmerkung 14 ergänze: vgl. Orlow, p. 88
In Anmerkung 19 lies: = mong. sigitei?
„ 371, Z. 2, lies: hoolai
„ 3, „ : sajikdat
„ 10, „ : bainoo
„ 12, „ : kurne biśio. nige mukulik
„ 372, „ 3, „ : ulberji
„ 10, „ : ujeji
„ 14, „ : baha
„ 373, „ 9, „ : suurge
„ 13, „ : kilagar
„ 374, „ 6, „ : uihô
„ 10, „ : tei
„ 13, „ : camadu
„ 14, „ : keir
In Anmerkung 20 lies: du-gʿūlba
„ 375, Z. 2, lies: oljatai
„ 14, „ : jaosu

In Anmerkung 2 muß es heißen: D hat dora uluši

S. 377, Z. 9, lies: cini

„ 10, „ : torgo

In Anmerkung 37 lies: nogʿōlortai.

S. 378, Z. 2, lies: yangzer

XIX. Band.

S. 29, Z. 4, lies: sira

„ 5, „ : untasan

„ 29, „ 7, „ : barasar

„ 30, „ 9, „ : beyeren

„ 30, „ 11, „ : baina. baising kerem cuk ebderet. hajaiji unaji baina. tere

„ 13, „ : jaośi

„ 31, „ 7, „ : namharaba

„ 8, „ : baihô

„ 14, „ : gaigoi

„ 32, „ 7, „ : abhô ulu abhô ni

„ 12, „ : camadu jolgaha

„ 14, „ : camadu

„ 15, „ : bolbaci

„ 33, „ 3, „ : gekdehu

„ 4, „ : tohorhan . . . . . hôrasan

„ 14, „ : buri

„ 34, „ 3, „ : andorhô

„ 5, „ : suitkehugei

„ 7, „ : oithar

„ 8, „ : camadu nige iniyedum

„ 11, „ : nocokdat

„ 12, „ : boljoomor

„ 15, „ : keoket

„ 35, „ 1, „ : keoket malagaigar

„ 4, „ : toiter

„ 12, „ : tesusi

„ 14, „ : bolnuu

„ 36, „ 5, „ : jobana

S. 37, Z. 1, lies: sana

„ 2, „ : erdemdan

„ 13, „ : ujeser

„ 38, „ 2, „ : gaigoi

„ 7, „ : alanoo

„ 11, „ : kereol

„ 39, „ 1, „ : ujeldet

„ 3, „ : eokle

„ 4, „ : goihôni goihô. murguhuni

„ 39, „ 8, „ : keceoger

„ 12, „ : giluret

„ 40, „ 11, „ : uduk

„ 12, „ : caibagat

„ 14, „ : umekei

„ 41, „ 1, „ : cuk

„ 2, „ : seruuceye

„ 3, „ : ebedube

„ 6, „ : ucugedur

„ 8, „ : olan

„ 9, „ : gaigoi

„ 12, „ : kelehu

„ 15, „ : beiyen

„ 42, „ 12, „ : oldohôgei

„ 14, „ : uuhô

„ 43, „ 2, „ : geci . . . . hoortai

„ 5, „ : uubala

„ 6, „ : śabadahô

„ 8, „ : dulisen

„ 9, „ : dan

„ 14, „ : hoyodugar . . . . . cokisan . . . terunes

S. 44, Z. 4, lies: terunes
„ 7, „ : durašat
„ 11, „ : kurgehuni
„ 16, „ : uhôwatai
„ 45, „ 4, „ : tuhuwe
„ 6, „ : gaigoi
„ 10, „ : jasaolsan
„ 11, „ : genedehuni
„ 12, „ : gomodal
„ 14, „ : daosmakca
„ 46, „ 1, „ : olona
„ 3, „ : edegirebe . . . . gai-goi
„ 47, „ 3, „ : hošot
„ 4, „ : gurelehuwas
„ 6, „ : turken
„ 47, „ 8, „ : kerek nige naira gôlga
„ 10, „ : edegebele
„ 16, „ : dora
„ 48, „ 3, „ : yabuhôni . . . . uisi-yahô
„ 7, „ : nuurer
„ 14, „ : adalasa
„ 49, „ 1, „ : c'i
„ 12, „ : nomohan
„ 15, „ : baini
„ 50, „ 2, „ : nadum
„ 10, „ : tong

S. 51, Z. 1, lies: tuntai
„ 4, „ : irmehugei
„ 18, „ : emushuni bišio. mini
„ 52, „ 2, „ : tola
„ 3, „ : emushu
„ 5, „ : erihu . . . dotahô
„ 10, „ : mangnok
„ 12, „ : elguku
„ 53, „ 2, „ : nomohan
„ 3, „ : kun im yabubala
„ 4, „ : tong
„ 14, „ : gomodahôgei
„ 54, „ 9, „ : urida
„ 10, „ : yaliyatai
„ 14, „ : yosutai
„ 55, „ 5, „ : aroohan
„ 9, „ : yasan
„ 10, „ : irehugui
„ 56, „ 3, „ : ajirasan
„ 10, „ : uugat
„ 15, „ : tuntei . . . . teme-cene
„ 58, „ 6, „ : sanatai
„ 7, „ : barkirahô
„ 10, „ : tende
„ 11, „ : tesin
„ 59, „ 8, „ : ukle
„ 60, „ 1, „ : tede.

Ṛgveda VIII, 100 (89).

Von

Jarl Charpentier.

Literatur: Oldenberg, *ZDMG.* xxxix, 54 ff.; L. v. Schroeder, *Myst. und Mimus* 338 ff.; Geldner *Ṛgveda in Auswahl* ii, 135 ff.; Winternitz *WZKM.* xxiii, 124.

Das Lied RV. viii, 100 (89) gehört gewiß nicht zu denen, die der einzelnen Wörter und Sätze wegen noch ein crux interpretum sind. Abgesehen von wenigen Stellen ist es schlicht und einfach geschrieben und bietet der wörtlichen Interpretation keine Schwierigkeiten. Und doch ist es noch den neuesten Ṛgveda-Exegeten seiner ganzen Anordnung wegen unverständlich gewesen und deshalb von ihnen in bezug auf die dort auftretenden Personen ebenso unrichtig beurteilt worden wie schon von Yāska und nach ihm von Sāyaṇa. Durch reinen Zufall bin ich auf die Erzählung in der Brāhmaṇaliteratur gekommen, die uns den Schlüssel zum Verständnis bietet; obwohl die Sache in ein viel größeres Gebiet gehört, das ich seinerzeit behandeln zu können hoffe, gebe ich doch hier eine Deutung des Liedes in der knappsten Form. Längere Auseinandersetzungen sind nicht von Nöten, da ja das Lied sonst — wie schon bemerkt — keine Schwierigkeiten bietet, wenn nur die reine äußere Anordnung, der Rahmen, worin das Lied einzufassen ist, dargelegt wird.

Das Lied zählt 12 Strophen, von denen 1—5 und 10—12 in Triṣṭubh, 6 in Jagatī und 7—9 in anuṣṭubh abgefaßt sind, hat außer in VV. 10—11, wo Vāc gepriesen wird, den Indra als Gottheit und ist

von einem gewissen, sonst leider nicht bekannten Nema[1] Bhārgava ‚gesehen‘ worden; er spricht alle Verse außer 4—5, die von Indra gesprochen werden. So weit die Anukramaṇī.

Um eine Analyse zu vermeiden, die, wenn sie die bisherigen Deutungen des Liedes wiedergeben sollte, meines Erachtens ganz verdreht wäre, und um das Verständnis des Nachfolgenden zu erleichtern, drucke ich hier zuerst einfach den Text ab:

ayám ta emi tanvā̀ purástād víśve devā́ abhí mā yanti paścā́t |
yadā́ máhyaṃ dī́dharo bhāgám indrā́d ín máyā kṛṇavo vīryā̀ṇi || 1 ||
dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre hitás te bhāgáḥ sutó astu sómaḥ |
ásaś ca tváṃ dakṣiṇatáḥ sákhā mé 'dhā vṛtrā́ṇi jaṅghanāva bhū́ri || 2 ||
prá sú stómam bharata vājayánta índrāya satyáṃ yádi satyám asti |
néndro astī́ti néma u tva āha ká īṃ dadarśa kám abhí ṣṭavāma || 3 ||
ayám asmi jaritaḥ páśya mehá víśvā jātā́ny abhy àsmi mahnā́ |
ṛtásya mā pradíśo vardhayanty ādardiró bhúvanā dardarīmi || 4 ||
ā́ yán mā venā́ áruhann ṛtásyam̐ ékam ā́sīnaṃ haryatásya pṛṣṭhé |
mánaś cin me hṛdá ā́ práty avocad ácikradañ chíṣumantaḥ sákhāyaḥ || 5 ||
víśvét tā́ te sávaneṣu pravā́cyā yā́ cakártha maghavann indra sunvaté |
pā́rāvataṃ yát purusambhṛtáṃ vásv apā́vṛṇoḥ śarabhā́ya ṛ́ṣibandhave || 6 ||
prá nūnáṃ dhāvatā pṛ́thaṅ néhá yó vo ávāvarīt |
ní ṣīṃ vṛtrásya mármaṇi vájram índro apīpatat || 7 ||
mánojavā áyamāna āyasī́m atarat púram |
dívaṃ suparṇó gatvā́ya sómaṃ vajríṇa ābharat || 8 ||
samudré antáḥ śayata udnā́ vájro abhívṛtaḥ |
bháranty asmāi saṃyátaḥ puráḥprasravaṇā balím || 9 ||
yád vā́g vádanty avicetanā́ni rā́ṣṭrī devā́nāṃ niṣasā́da mandrā́ |
cátasra ū́rjaṃ duduhe páyāṃsi kvà svid asyāḥ paramáṃ jagāma || 10 ||
devī́ṃ vā́cam ajanayanta devā́s tā́ṃ viśvárūpāḥ paśávo vadanti |
sā́ no mandréṣam ū́rjaṃ dúhānā dhenúr vā́g asmā́n úpa súṣṭutāitu || 11 ||
sákhe viṣṇo vitaráṃ ví kramasva dyāúr dehí lokáṃ vájrāya viṣkábhe
hánāva vṛtráṃ riṇácāva síndhūn índrasya yantu prasavé vísṛṣṭāḥ || 12 ||

---

[1] Daß dieser Name aus dem falsch gedeuteten Worte *Néma* in V. 3 geschlossen ist, hat Oldenberg nachgewiesen, vgl. auch L. v. Schroeder l. c. 341.

Zuerst einige Worte über die bisherigen Erklärungen. Daß hier mindestens an einigen Stellen verschiedene Personen sich am Gespräch beteiligen, ist auf den ersten Blick klar. Die Frage ist aber: Welche und in welchen Strophen? Die geringste Zahl bieten die indischen Erklärer, wie schon gesagt. Ihnen ist GELDNER gefolgt und hat es mit gewohnter Gelehrsamkeit und Scharfsinn versucht, die Situation von jenem Gesichtspunkte aus zurechtzulegen, obwohl man nicht tief in die Sache zu gehen braucht, um zu sehen, wie sich die Worte der Erklärung förmlich sträuben. In Str. 11 sieht er ein Lob der Beredsamkeit, V. 12 ist für ihn — wie auch für andere — fragmentarisch geblieben und in V. 5 sehen wir den Indra, der sich doch im allgemeinen zwischen den dämonenvernichtenden Kämpfen am Soma und Opferschmaus ergötzt, ‚einsam im Himmel sinnend, an die Geschöpfe denkend' sitzen — gewiß eine ziemlich ungewöhnliche Situation für den Vajrapāṇi, dem doch das Philosophieren so mühevoll zu werden scheint, daß er sich ex improvisu unter seinen somakelternden Verehrern offenbart. Der ausgezeichnete Kenner des Veda hätte gewiß nicht die Schilderung niedergeschrieben, wäre er nicht hier dem Sāyaṇa etwas zu treu gefolgt.

OLDENBERG hat den Hymnus als eine starke Stütze für die Ākhyānatheorie in Anspruch genommen. Ihm ist es offenbar, daß hier neben Indra und dem Sänger noch eine dritte Person auftritt, und zwar Vāyu; da Indra in V. 2 sagt: *dádhāmi te mádhuno bhakṣám ágre* und ja Vāyu sonst immer der *agrepā* ist, muß er auch hier der Mitredner sein. Gewiß eine sehr scharfsinnige Idee, die dadurch noch gestützt zu werden schien, daß OLDENBERG die zu ergänzenden Prosaabteilungen der Geschichte in SB. IV, 1, 3, 1 ff. vorfand, wo davon berichtet wird, daß Vāyu und Indra einen Bund schlossen; Vāyu versprach es, dem Indra Anteil an dem Somatrunke zu gewähren, Indra wiederum, den Geschöpfen, die bisher unartikulierte Laute sprachen, verständliche Worte zu geben. Vāyu hielt aber sein Versprechen nicht, und Indra verlieh deswegen nur einem Viertel der Rede, der Sprache der Menschen, Verständlichkeit. Diese Geschichte würde auch sonst das unbegreifliche Auftreten der Vāc in

unserem Liede erklären. Dennoch reimt sich leider nicht alles, wie v. Schroeder nachgewiesen hat, die ganze Erklärung schwebt überhaupt in der Luft, weil Oldenberg zufälligerweise nicht auf die richtige Brāhmaṇastelle gekommen ist. Auch hat er, ebensowenig wie die übrigen Erklärer, den letzten Vers, wo Indra (oder nach der Anukr. der Sänger) den Viṣṇu anredet, in Zusammenhang mit dem übrigen Liede zu bringen versucht.

L. v. Schroeder suchte, obwohl sehr zweifelnd, den Hymnus unter seine Mysterienlieder einzureihen.[1] Mir wäre es überhaupt ziemlich gleichgültig — obwohl ich es mit Winternitz für kaum begründet halte — falls man das Lied als ein kleines Drama auffassen oder es den Ākhyānaliedern zuweisen wollte — am ehesten dann das erste, weil es mir nach den letzten Auseinandersetzungen Hertels[2] sehr zweifelhaft scheint, ob man überhaupt weiter von Ākhyāna innerhalb des RV. sprechen darf.

Daß Viṣṇu im V. 12 angeredet wird, ist ja ohne weiteres klar und, solange der Beweis nicht endgültig erbracht ist, daß dieser letzte Vers überhaupt nicht dem ursprünglichen Liede angehörte, müssen wir es versuchen, den Vers in Zusammenhang mit den übrigen zu erklären. Nun hat K. F. Johansson in einer an neuen Ideen reichen und allgemein wertvollen Abhandlung ‚Solfågeln i Indien', Upsala 1910, die bisher leider nur in schwedischer Sprache vorliegt, auf SS. 21 ff. endgültig bewiesen, daß der Adler, der an mehreren Stellen des RV.[3] dem Indra den Soma bringt, und zwar bei einer Gelegenheit, wo Indra, populär ausgedrückt, Pech hatte, kein anderer ist als *Viṣṇu,* der somaraubende *Garuḍa* (das spätere Reittier Viṣṇus) des Suparṇādhyāya. Damit wird uns mit einem Schlage der V. 8: *suparṇó . . . sómaṃ vajríṇa ábharat*[4] in diesem Zusammenhange klar

[1] Er schreibt auch: Vāyu (?) und zweifelt somit auch daran, ob wirklich dieser Gott als hier auftretend zu denken ist.

[2] *WZKM* xxiii, 273 ff.

[3] Z. B. iii, 43, 7; viii, 82 (71), 19 und mehrmals in den schwerverständlichen und umstrittenen Liedern iv, 18 und 26—27.

[4] Den übrigens Johansson l. c., S. 23 zitiert.

und zugleich auch, wer die dritte am Gespräche beteiligte Person ist: *Viṣṇu.*

Damit lösen sich meines Erachtens die Hauptschwierigkeiten des Liedes. Viṣṇu als Vogel (*suparṇa*) holt dem bedrängten Indra den Soma, will sich aber, ehe er ihn übergibt, seinen Anteil daran sichern. Viṣṇu spricht also den V. 1. Aus diesem Verhältnisse folgt aber weiter in unwiderleglicher Konsequenz, daß der V. 12, der übrigens mit den Worten des Indra aus dem sicher weit älteren Liede IV, 18, 11: *sákhe viṣṇo vitarám ví kramasva* anfängt, dem Indra zugeteilt werden muß und weiter mit dem V. 6, der offenbar die Schlußworte des Dichters enthält,[1] den Platz tauschen muß. An einer solchen Umstellung, die durch den Zusammenhang unbedingt gefordert zu sein scheint, darf man wohl keinen Anstoß nehmen in einem Liede, das, wie die Erklärung zu V. 10 zeigt, schon von Yāska arg verdeutet wurde. Durch diese Umstellung gewinnen wir dann ein Lied von folgendem Aussehen:

1. Viṣṇu.
2. Indra.
3. Der Sänger.
4.—6.[2] Indra.

(Triṣṭubh.)

7.—12.[3] Der Sänger:

7.—9. Heldentaten des Indra und Suparṇa. (Anuṣṭubh.)

10.—11. Vāc. (Triṣṭubh).

12.[3] Schlußvers. (Jagatī).

Man kann aber einwenden: Das Auftreten des Viṣṇu-Suparṇa im Liede ist das wahrscheinlichste, allerdings nur eine Hypothese. Jawohl, aber zur Tatsache wird die Hypothese durch die folgende Erzählung, die das ŚB. III, 2, 4, 1–6[4] in Zusammenhang mit der Schilderung des *somavikraya* gibt:[5]

[1] Demnach ist es wohl auch offenbar, daß der *Śarabhá ṛṣibandhu* kein anderer sein kann als der Dichter des Liedes. Somit kommt ‚Die Śarabhasage‘ auch hier nicht vor.

[2] Ursprünglich V. 12.

[3] 12 = 6.

[4] Vgl. TS. VI, 1, 6, 1; Āit. Br. I, 27; III, 26, 2.

[5] Übersetzt bei Hillebrandt VM. I, 79 ff.

1. Im Himmel war der Soma, hier (auf der Erde) aber die Götter. Die Götter wünschten: ‚möge der Soma zu uns gelangen, mit ihm wollen wir opfern, wenn er gekommen ist.' Die schufen die beiden Māyā's, Suparṇī und Kadrū; in dem Brāhmaṇa über die Dhiṣṇya's[1] wird die Geschichte erzählt von Suparṇī und Kadrū,[2] wie das zuging.

2. Ihretwegen flog die Gāyatrī nach dem Soma. Als sie ihn aber gepackt hatte, raubte ihn der Gandharve Viśvāvasu. Die Götter wußten: von dort verschwunden ist der Soma, zu uns kommt er aber nicht, denn die Gandharvas haben ihn geraubt.

3. Sie sagten: ‚Die Gandharvas sind lüstern nach Mädchen,[3] wir wollen ihnen die Vāc senden. Sie wird mit dem Soma zu uns zurückkommen'. Sie sandten ihnen die Vāc, sie kam mit dem Soma zu ihnen zurück.

4. Die Gandharven kamen (ihr) nach und sprachen: ‚Euch der Soma, uns die Vāc!' — ‚Jawohl', antworteten die Götter, ‚da sie aber zu uns gekommen ist, schleppt sie nicht fort, lasset uns beide sie herbeirufen'. So riefen sie sie beide herbei.

5. Die Gandharven rezitierten ihr die Veden: ‚Dies wissen wir, dies wissen wir'.

6. Die Götter aber schufen die Laute und setzten sich nieder spielend und singend: ‚so wollen wir dir vorsingen, so wollen wir dich belustigen'. Sie ging zu den Göttern; sie handelte darin unklug, daß sie von Hymnen und Lieder Rezitierenden sich Tanz und Gesang zuwendete usw.

Diese Erzählung legt uns die ganze Sache klar, sie spricht davon, wie Gāyatrī = Viṣṇu-Garuḍa den Soma raubte, und gibt uns die Erklärung, warum Vāc mitten im Ṛgveda-Liede auftritt. Sie belehrt uns auch darüber, daß unser Hymnus zu einer anderen und

---

[1] ŚB. ii, 6, 2, 2.

[2] Die bekannte Geschichte über ihre Wette und die Geburt des Garuḍa, die uns weiter aus dem Suparṇādhyāya und MBh. bekannt ist. Vgl. dazu Hertel *WZKM* xxiii, 273 ff.; Johansson l. c., S. 38 ff.

[3] Vgl. MS. iii, 7, 3: *strīkāmā vāi gandharvāḥ*.

gewiß jüngeren Partie von Liedern gehört als die uralte Poesie des IV. Maṇḍala; denn dort raubt freilich der Adler (= Viṣṇu) den Soma für Indra (und die Götter?[1]), kommt aber mit den Gandharven in keine andere Berührung, als daß der Somawächter Kṛśānu einen Pfeil nach ihm abschießt, der eine Feder losreißt.[2] Hier aber ist ein neues Moment in die Erzählung gekommen: Die Gandharvas bemächtigen sich des Soma und müssen durch eine List der Götter dazu bewegt werden, ihn wieder zu lassen. Diese Sage ist ja nach HILLEBRANDTS einleuchtenden Ausführungen[3] vorbildlich gewesen für die sonst in manchen Beziehungen schwer verständliche Zeremonie des Somaverkaufs.

Es ist aber hier nicht der Platz zu beurteilen, welche Elemente dieser uralten Erzählungen älter und welche jünger sind; das muß ich mir für eine künftige Erörterung aufsparen. Es genügt für unsere hiesigen Zwecke vollkommen, daß sich Hymnus und Brāhmaṇaerzählung so genau wie irgend möglich decken, daß wir durch die in die rituelle Erörterung des Brāhmaṇatheologen eingeflochtene hübsche alte Geschichte den Schlüssel zum völligen Verständnis unseres Liedes gewinnen.

Ich habe oben bemerkt, daß VV. 6 und 12 in unserem Texte ihren Platz vertauschen müssen, um mit dem Sinn des Liedes zurecht zu kommen. Ehe ich zu der Übersetzung und zu weiteren Erörterungen übergehe, will ich noch bemerken, daß der Zusammenhang aus leicht ersichtlichen Gründen es auch zu fordern scheint, daß V. 7 nach V. 8 gestellt wird und daß 10 und 11 ihren Platz tauschen. Meiner Überzeugung nach war dies die ursprüngliche Reihenfolge des Hymnus, die ich bei meiner Übersetzung restituieren werde; ich gebe aber gern zu, daß wir damit nicht auf Fragen stoßen, die von entscheidender Bedeutung für die hier gegebene Deutung des Liedes sein könnten, und daß dies somit der einzige Punkt in meinen Ausführungen bleibt, wo ich zugeben möchte, daß es sich vielleicht auch anderswie

---

[1] RV. IV, 27, 4 (ein viel diskutierter Vers).

[2] Dieser Tradition folgt der Suparṇādhyāya.

[3] VM. I, 79 ff

verhalten hat, d. h. daß unser Text jene Verse in ihrem ursprünglichen Zusammenhang behalten hat. Doch leidet entschieden der Sinn an einer solchen Anordnung.

Ich gebe jetzt meine Übersetzung des Liedes:

Viṣṇu:

1. Selbst komme ich allererst zu dir, alle Götter kommen nachher, mir folgend; wenn du für mich einen Anteil gesichert hast, o Indra, dann wirst du (im Bunde) mit mir Heldentaten ausführen.

Indra:

2. Für dich bestimme ich zuerst den Honigtrank, dein bestimmter Anteil sei der gekelterte Soma; sei du mein Freund an der rechten Seite[1] — dann fürwahr werden wir viele Feinde erlegen.

Der Sänger:

3. So fangt jetzt an das Preislied an Indra, um ihn zu ermuntern, falls dies wahrhaftig wahr ist; ‚es gibt keinen Indra', so sprach ja irgendeiner; wer hat ihn gesehen? wen wollen wir preisen?

Indra:

4. Hier bin ich, Sänger, erblicke mich hier, alle Geschöpfe überrage ich an Macht; des Opfers Anweisungen[2] kräftigen mich, zerspaltend zerschmettere ich die Welten.

5. Als zu mir die . . . . .[3] aufstiegen, wo ich allein mich befand auf . . . .[4], da sprach mein Sinn zu meinem Herzen: ‚es haben aufgeschrien die Freunde mit dem Kinde'.

6. (12). Freund Viṣṇu, schreite weiter aus! Himmel, gib Platz zum Schleudern des *vajra*; wir beide wollen den Vṛtra töten, die Ströme loslassen, durch Indras Antrieb sollen sie befreit laufen'.

---

[1] D h. etwa ‚mein verehrtester, liebster Freund', s. Pischel VSt. 1, 155.

[2] S. weiter unten.

[3] Über *venā́ . . . ṛtásya* s. weiter unten.

[4] Den Ausdruck *haryatásga pṛṣṭhé* lasse ich lieber unübersetzt, da eine einfache Übersetzung, so wie ich sie mir vorstelle, ohne sehr lange Abschweifungen unmöglich wäre. Ich hoffe in späteren Ausführungen eine befriedigende Erklärung der Stelle bieten zu können. Jedenfalls scheint mir sowohl Sāyaṇas Ergänzung (*antarikṣasya*) wie die Geldners (*divaḥ*) völlig unannehmbar.

Der Sänger.

7. (8). Gedankenschnell hinfahrend durchbrach er schnell die eiserne Burg, der Suparṇa, er ging zum Himmel und brachte dem Vajtraträger den Soma.

8. (7). ‚So laufet nun vorwärts jede für sich, er ist nicht (mehr) hier, der Euch einschloß' — auf die verwundbare Stelle des Vṛtra hinunter schleuderte Indra den *vajra*.

9. In einer Flut lag der *vajra* da, von Wasser rings umschlossen — ihm (dem Indra) bringen die miteinander vorwärts strömenden ihren Tribut.

10. (11). Die Göttin Vāc schufen die Götter – es sprechen sie die Geschöpfe von allen Arten — ‚die liebliche Vāc, eine Milchkuh, die Nahrung und Kraft melkt, sie möge schön gepriesen zu uns kommen'.

11. (10). Als Vāc, die Königin der Götter, sich hinsetzte, sinnlose (Worte) redend, die liebliche, als sie Kraft und Tränke melkte, vier Teile, wo ging dann wohl ihr vornehmster hin?

12. (6). Alles dies muß bei den Somapressungen vorgetragen werden, was du, o Maghavan Indra, dem Frommen[1] zuliebe gemacht hast; die vielen Schätze der Pārāvatas (oder: des Parāvant S.) hast du offen gelegt dem Śarabha, dem *ṛṣi*-Abkömmling'.

Bemerkungen.

Das Lied macht nicht den Eindruck, zu den ältesten, die dieses Thema behandeln, zu gehören. Schon oben ist nebenbei hervorgehoben worden, daß die im vierten Buche (und auch anderswo) des RV. befindlichen Erzählungen über den Adler (=Viṣṇu), der Indra den Soma bringt, nicht die Episode von den Gandharven und der Vāc kennen; nur kommt da die Geschichte von dem Somawächter Kṛśānu, der den Adler mit seinem Pfeil zu erreichen sucht, vor. Auch hier hat der Dichter sich die Situation so vorgestellt, daß Viṣṇu schon mit dem Soma dahinkommt, um ihn dem Indra zu übergeben, will sich aber zuerst von ihm das Versprechen, selbst davon Anteil zu bekommen, sichern. Indra stimmt natürlich zu und die große Tat, die Tötung des Vṛtra, wird somit von beiden in Ver-

[1] Eigentl. ‚dem Somapresser'.

einigung ausgeführt. Nachdem hat sich aber der Sänger der ihm (und seinen Zuhörern) offenbar wohlbekannten Erzählung von den Gandharven und der Vāc erinnert; dann fügte er einfach die beiden VV. 10—11 seinem Liede zu, und zwar in ziemlich ungeschickter Weise, da sie den Schlußvers: *viśvét tā́ te* etc. von dem übrigen Teile des Liedes, wozu er ganz gut paßte, durch einen Zwischenraum trennte. Es wäre ja allerdings möglich, daß 10—11 überhaupt ein Einschiebsel eines späteren Dichters sein könnte; so was liegt aber m. E. vollständig außerhalb des Bereichs unseres Wissens, da es jedenfalls hier sowohl an sprachlichen wie an sachlichen Kriterien für das Ausscheiden der Verse fehlt.

Hiernach einige Bemerkungen zu den einzelnen Versen.

4. Ludwig und nach ihm Geldner ziehen *ādardirá-* und *dardarīmi* zur Wurzel *dṛ-* ‚seinen Sinn worauf richten, denken an', was im RV. nur mit *ā* zusammengesetzt in dem Absolutivum *ādṛ́tyā* vorkommt, RV. i, 103, 6: *yá ādṛ́tyā paripanthíva śū́ró 'yajvano vibhájann éti védaḥ* (hier etwa = ‚auflauern' Gr. G.) und viii, 66 (55), 2: *yá ādṛ́tyā śaśamānā́ya sunvaté dā́tā jaritrá ukthyàm*, im KB. xxv, 13 aber ohne *ā* in derselben Bedeutung. Es ist aber offenbar, daß dies einen sehr schlechten oder überhaupt keinen Sinn geben würde, wenn das Lied gedeutet wird wie hier oben. So habe ich mich den übrigen Erklärern angeschlossen und ziehe die Formen zu *dar-* ‚spalten, zerschmettern'. Geldner meint, wenn ich es richtig verstehe, aus *ādardirá-* ließe sich ein *ā* auch für *dardarīmi* entnehmen, was ja das beste wäre, wenn die Form zu *dṛ-* gehören sollte; von dem Intensivum *dar-dṛ* ‚zerspalten' aber kommen ja im RV. Formen sowohl mit wie ohne *ā* vor.

5. Große Schwierigkeiten bereitet das Wort *vená*. Grassmann Wb. 1354 f. stellt die folgenden Worte und Bedeutungen auf: *vená* 1. adj. ‚sich sehnend, sehnsüchtig, erwartend, liebend' für RV. i, 56, 2; 61, 14; 83, 5; 139, 10; viii, 41, 3; ix, 73, 2; x, 123, 1—2. 5. — 2. sm. a) ‚Liebender, Verehrer' für viii, 3, 18; 63, 1; ix, 64, 21; 85, 10—11; x, 64, 2; b) ‚Sehnsucht, Wunsch' für iv, 58, 4; ix, 21, 5; c) n. pr. für x, 93, 14. Von diesen Bedeutungen scheint 2 c richtig zu sein. Weiter hat er *venā́* f. ‚Sehnsucht, Verlangen nach' — für i, 34, 2; viii, 100, 5.

GELDNER, Rigveda I, 173 hat wiederum folgendes: ‚*vená* 1. Ausschau, Umschau haltend, Späher 1, 56, 2 (nach S. f. Geliebte, Frau); von der Sonne 1, 83, 5; vom Gandharva (= Sonnengott) 10, 123, 1 (und zugleich 2); Aufpasser 8, 3, 18. 2. Der Schauende, der Seher (= *medhāvin* Naigh. 3, 15; *paṇḍita* M. zu VS. 32, 8); ṚV. 9, 85, 11. 10; 64, 21; 73, 2; AV. 2, 1, 1; 4, 1, 1. — Nach BERG. = Liebhaber‘; und weiter: ‚*venā́*‘ f. 1. das innere Schauen, Sorge für (gen.), Sehnen, sehnsüchtiger Gedanke 8, 100, 5; 10, 64, 2. — Nach BERG. = 2). 2. Geliebte 1, 34, 2‘.

Obwohl also GRASSMANN und GELDNER erheblich auseinander gehen, geben sie für unsere Stelle dieselbe Bedeutung ‚Sehnsucht‘ an. Nichtsdestoweniger kann das unmöglich richtig sein. Auch OLDENBERG *ZDMG.* XXXIX, 57, der die *venā́ḥ* als somawaltende Dämonen auffaßt, hat schwerlich das Richtige getroffen.

Nach den indischen Erklärern soll *vená-* bisweilen eine Gottheit (*antarikṣa*) bezeichnen, Nāigh 5, 4; Nir. X, 38; nach KBr. VIII, 5 ist es Indra, nach Nir. I, 7; VS. XIII, 3 und ŚB. VII, 4, 1, 14 ist es die Sonne. Dies ist zum Teil richtig, denn RV. I, 83, 5 sagt:

yajñāír átharvā prathamáḥ patháș tate tátaḥ sūryo vratapā́ vená ájani |

Sāyaṇa, der fast überall nach der Erklärung des Yāska[1] *vená-* zu *ven-* zieht, erklärt es hier mit *kāntaḥ;* es ist aber offenbar, daß das Wort irgendein Epithet der Sonne oder des Sonnengottes ist. Mit dieser Stelle steht zunächst wohl VIII, 63, 1:

sá pūrvyó mahā́nām venáḥ krátubhir ānajé,

wo Sāyaṇa auch *venaḥ kāntaḥ* hat, in Zusammenhang. *vená-* ist hier einfach = *sūrya.*

Weiter kommt der Aśvinhymnus I, 34 in Betracht, der ziemlich rätselhaft zu sein scheint. V. 2 lautet:

tráyaḥ paváyo madhuváhane ráthe sómasya venā́m ánu víśva íd viduḥ |
tráya skambhā́sa skabhitā́sa ārábhe trír náktaṃ yāthás trír v aśvinā dívā |

Sāyaṇa erklärt hier beachtungswert genug ganz richtig: *somasya venām kāmanīyām bhāryām;* *venā́* ist hier = *sūryā.* Sūryā als Geliebte der

[1] Vgl. zu IX, 73, 2: *venāḥ venater kāntikarmaṇi iti yāskaḥ* usw.

Aśvinen auf ihrem Wagen fahrend, Sūryā als Gattin Soma's (Sonnentochter und Mond) ist eine zu bekannte Figur der indischen Mythologie, als daß ich darüber weiter hier zu sprechen brauche.[1] Es leuchtet aber ein, daß *vená-* eine feststehende Bezeichnung des Sūrya gewesen sein muß, wenn man *venā* ohne weiteres = Sūryā setzen konnte.

Es ist möglich, daß *vená-* auch = Sūrya ist in RV. viii, 3, 18, wo es heißt:

sá tvám̐ no maghavann indra girvaṇo venó ná śr̥ṇudhī hávam ‖

Doch ist aus dieser Stelle keine Entscheidung zu gewinnen. So viel steht jedenfalls bisher fest, daß *vená-* eine Bezeichnung des Sūrya an verschiedenen Stellen ist.

Das Lied x, 123, das der Anukramaṇī gemäß die Gottheit *Vena* preist, ist leider sehr dunkel. Jedoch ist es mir nicht zweifelhaft, daß wir hier einen Hymnus auf den Sonnengott vor uns haben, und zwar in Vogelgestalt gedacht. Daß dies eine geläufige Vorstellung ist, brauche ich nicht besonders zu bemerken.[2] Hier finden wir aber das Wort *vená-* an drei Stellen. Der Deutlichkeit wegen gebe ich die besonders beweisenden Stellen des Hymnus im folgenden wieder:

ayám̐ venáś codayat pŕ̥śnigarbhā jyótirjarāyū rájaso vimáne |
imám apā́m saṃgamé sū́ryasya śíśuṃ ná víprā matíbhī rihanti ‖ 1
samudrā́d ūrmím úd iyarti venó nabhojā́ḥ pr̥ṣṭhám̐ haryatásya darśi |
r̥tásya sā́nāv ádhi viṣṭápi bhrā́ṭ samānám̐ yónim abhy ànūṣata vrā́ḥ 2 ‖
apsarā́ jārám upasiṣmiyāṇā́ yóṣā bibharti paramé vyoman |
cárat priyásya yóniṣu priyáḥ sán sīdat pakṣé hiraṇyáye sá venáḥ 5 ‖
nā́ke suparṇám úpa yát pátantam̐ hr̥dā́ vénanto abhy ácakṣata tvā |
híraṇyapakṣam̐ váruṇasya dūtám̐ yamásya yónāu śakunám bhuraṇyúm ‖ 6
ūrdhvó gandharvó ádhi nā́ke asthāt pratyáñ citrā́ bíbhrad asyā́yudhāni
vásāno átkam̐ surabhím̐ dr̥śé kám̐ svàr ṇá nā́ma janata priyā́ṇi 7

[1] Vgl. Oldenberg Rel. d. Veda 212 ff.; Hillebrandt VM. ii, 41 f.; Pischel VSt. 1, 11 ff.; L. v. Schroeder *Myst. u. Mimus* 42 ff. usw.

[2] S. besonders die einleuchtenden Ausführungen bei Johansson l. c., 69 ff.

1. ‚Dieser *Vena* trieb fort die Wolken[1], der lichtumhüllte im Hause des Luftraums; dieses Kind der Sonne, am Sammelplatz des Wassers (d. i. in den Wolken) lecken gleichsam die Brahmanen mit ihren Liedern (wie ein Kalb).[2]

2. Aus dem Meere (der Wolken) erhebt der *Vena* seine Welle,[3] der aus ihren Wolken Geborene blickte auf des Glänzenden Rücken;[4] auf des *ṛta* Rücken, auf dem höchsten Gipfel glänzte er, um ihre gemeinsame Heimstätte (oder etwa: Kind) schrien auf die Scharen.[5]

5. Die jugendliche Apsaras, ihrem Buhlen entgegenlächelnd, trägt ihn auf den höchsten Himmel;[6] sie ging auf ihres Lieblings Heimstätten; *Vena*, der Liebling, setzte sich nieder auf seine goldenen Flügel.

6. Als sie dich erblickten, die in ihrem Herz sich sehnenden, den Adler am Himmel fliegend, Varuṇas goldflügeligen Boten, den schnellen Vogel am Geburtsort des Yama,[7]

7. Dann stand der Gandharve aufrecht am Himmelsgewölbe, seine glänzenden Waffen gegen uns tragend; in Glanz gekleidet, um gesehen zu werden, wie die Sonne fürwahr[8] erzeugte er Freuden‘.

---

[1] Anders kann ich das Wort *pṛśnigarbhāḥ* nicht deuten. Pṛśni ist wohl selbst die Wolke, also auch von den Wolken geboren.

[2] Die Übersetzung ist sehr unbeholfen, kann aber kaum anders sein. Vollständig wäre es etwa: *imaṃ sūryasya śiśum (= sūryaṃ śiśum* ‚die noch jugendliche Sonne‘*) matibhiḥ stuvanti viprāḥ śiśum (= vatsam) dhenava iva.* Das Belecken des Kalbes von der Kuh ist ja sprichwörtlich schon im RV., vgl. z. B. IV, 18, 10 (PISCHEL VSt 2, 48 f.).

[3] Vgl. die Ausführungen über *ūrmi* bei HILLEBRANDT VM. I, 320 ff., die unsere Stelle erklären.

[4] Zu *haryatásya pṛṣṭham* vgl. oben VIII, 100, 5. Der Ausdruck ist wahrscheinlich nicht so einfach zu übersetzen, wie ich es hier getan habe.

[5] Gemeint sind wohl am ehesten die Morgenröten.

[6] D. h. der Sonnengott ist sowohl Buhle wie das Kind des Uṣas Vgl. zu dieser Stelle RV. VII, 75, 5; 78, 3; 80, 2 und PISCHELS Ausführungen über die Uṣas VSt. 1, 30. 196 f.

[7] Vivasvant, der Sonnengott, ist ja Vater des Yama. Daher wohl die sonst befremdende Umschreibung.

[8] D. h. ‚wie eine wirkliche Sonne‘.

Auch hier ist also *vená-* irgendein Name der Sonne oder des Sonnengottes. Das ist wohl auch der Fall in dem sonst sehr rätselhaften Liede AV. ii, 1, wo der erste Vers so lautet:

venás tát paśyat paramáṃ gúhā yád yátra víśvaṃ bhavaty ekarūpam |
idáṃ pṛ́śnir aduhaj jáyamānā svarvído abhyànūṣata vrā́h[1] ||

In dem ebenfalls unklaren Liede RV. iv, 58 kommt das Wort im V. 4 vor:

trídhā hitám paṇíbhir guhyámānaṃ gávi deváso ghṛtám ánv avindan |
índra ékaṃ sū́rya ékam jajāna venā́d ékaṃ svadháyā nís ṭatakṣuḥ ||

Wegen des nebenbeistehenden *sū́rya* kann das Wort sich hier nicht gut auf die Sonne beziehen. Hillebrandt wird es wohl gemäß seinen Ausführungen über den ersten Vers dieses Liedes im VM. i, 321 f. auf den Mond deuten wollen, und ich würde eine solche Deutung nicht verwerfen, obwohl mir das ganze Lied sehr dunkel scheint. Auf Indra direkt scheint sich *vená-* in i, 61, 14 zu beziehen: *úpo venásya joguvāna oṇíṃ sadyó bhuvad vīryā̀ya nodhā́h.* Vgl. viii, 3, 18 oben. Die Stelle ist unklar; vielleicht liegt hier ein anderes Wort vor.

Mit der Sonne steht das Wort also in fester Verbindung, soviel hat sich aus der bisherigen Untersuchung ergeben. Es kann aber unmöglich ein reines Synonym von *sū́rya-* sein, das verbietet schon das Vorkommen des Wortes in Pluralform, wie es ja an unserer Stelle viii, 100, 5 zuerst sich findet.

Mit unserer Stelle scheint sich am nächsten zu verbinden RV. i, 56, 2:

pátiṃ dákṣasya vidáthasya nū́ sáho giríṃ ná venā́ ádhi roha téjasā |

‚Zum Herrn der Kraft (Indra) steige auf die Kraft des Opfers mit Glanz wie die *vena's* zum Berge.' Eine nähere Bedeutung läßt sich auch hier nicht ermitteln.

Demnächst kommt in Betracht RV. ix, 85, 9—11:

ádhi dyā́m asthād vṛṣabhó vicakṣaṇó 'rūrucad ví divó rocanā́ kavíḥ |
rā́jā pavítram áty eti róruvad diváḥ pīyū́ṣaṃ duhate nṛcákṣasaḥ | 9

[1] Vgl. RV. x, 123, 2 (oben).

divó nắke mádhujihvā asaścáto venắ duhanty ukṣáṇam giriṣṭhắm |
apsú drápsaṃ vāvṛdhānáṃ samudrá ắ síndhor ūrmắ mádhumantam
pavítra ắ ‖ 10

nắke suparṇám upapaptivắṃsaṃ gíro venắnām akṛpanta pūrvī́ḥ |
śíśum rihanti matáyaḥ pánipnataṃ hiraṇyáyaṃ śakunáṃ kṣắmaṇi
sthắm ‖ 11 ‖

Das Lied feiert ja den Soma Pavamāna; wie immer wechseln aber die Bilder unaufhörlich, da sich der Dichter bald mit dem irdischen Soma, bald mit dem himmlischen, dem Monde, beschäftigt. Unter solchem Gesichtspunkte ist es herangezogen worden von HILLEBRANDT VM. I, 354 f.[1] Ich schließe mich seiner Übersetzung im wesentlichen an und hebe vor allem hervor, daß ich seine Erklärungen *venā* = Maruts richtig finde. Nur ist die Übersetzung des Wortes durch ‚Freunde' entschieden unrichtig. Die *venā́* sind also an dieser Stelle die *Maruts*, die im V. 10 den auf den Bergen wachsenden, aber zugleich am Himmelsgewölbe befindlichen Soma ‚melken'; in V. 11 wiederum haben ihre Hymnen den zum Himmel aufgeflogenen Adler (d. h. hier Viṣṇu) ‚fähig gemacht' — das etwa heißt *akṛpanta*. Durch diesen letzten Vers nun gelangen wir endlich zu einer Erklärung von VIII, 100, 5: die *venắ . . . ṛtásya* sind hier auch die *Maruts*, deren Stellung im Vṛtrakampfe schon längst bekannt ist und die auch hier in unserem Verse beim Somaraub des Viṣṇu tätig sind;[2] der *śíśu* ist, wie OLDENBERG gesehen hat, der Soma, das bestätigt auch IX, 85, 11.

---

[1] Ich brauche nach dem eben Gesagten kaum besonders zu bemerken, daß ich fest überzeugt bin von der Richtigkeit der von HILLEBRANDT aufgestellten Gleichsetzung von Soma und Mond. Außer der großen Wahrscheinlichkeit, die diese Theorie in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu besitzen scheint, bleibt sie der einzige Schlüssel zur Erklärung von hunderten von Rätseln in den Vedatexten.

[2] Und zwar als Sänger, um mit ihren Hymnen dem Viṣṇu und Indra Hilfe zu bringen. Als Hymnensänger nennt sie Indra selbst RV. I, 165, 11: *ámandan mā maruta stómo átra yán me naraḥ śrútyam bráhma cakrá* | *índrāya vṛ́ṣṇe súmakhāya máhyaṃ sákhye sákhāyaḥ tanvè tanúbhiḥ*. Der Vers bezieht sich wahrscheinlich auch auf den Vṛtrakampf. Die Tätigkeit der Maruts bei diesem Ereignis war Singen und Somakeltern nach RV. V, 29, 2; 30, 6; vgl. weiter V, 57, 5 (himmlische Sänger); I, 19, 4; 166, 7: 85, 2 usw.

Hillebrandt a. a. O. hat auch ix, 64, 21:

abhí venā́ anūṣata iyakṣanti prácetasaḥ |
majjanty ávicetasaḥ ||

in diesen Zusammenhang gezogen. Es ist mir aber wahrscheinlicher, daß wir hier nicht die Maruts selbst sehen sollen, sondern ihre irdischen Abbilder, die Sänger beim Somaopfer. Sāyaṇa sagt teilweise richtig *venāḥ* | *kāntāḥ stotāraḥ*. Ich übersetze das Wort zunächst hier einfach mit ‚Sänger'.

Zweifelhaft ist immerhin, ob wir in ix, 73, 2 *venā́* als die Maruts oder als die irdischen Sänger auffassen sollen:

samyák samyáñco mahiṣā́ aheṣata síndhor ūrmā́v ádhi venā́ avīvipan |
mádhor dhā́rābhir janáyanto arkám ít priyā́m índrasya tanvàm avīvṛdhan

Vollkommen unklar bleibt vorläufig ix, 21, 5:

ásmin piśáñgam indavo dádhātā venám ādíśe |
yó asmábhyam árāvā ||

wegen der unermittelten Bedeutung von *ādíśa-*.[1] Das Beiwort *piśáñga-* ‚rötlich' scheint irgendwie auf die Sonne zu deuten.

Es haben sich also für *vená-* bisher folgende Bedeutungen gegeben:

1. Beiwort der Sonne und des Sonnengottes; *venā́* ist = *Sūryā* in RV. i, 34, 2.

2. Beiwort der *Maruts*, vorläufig etwa ‚Sänger' und daraus

3. irdischer Sänger in ix, 64, 21.

Man wird sofort einwenden, daß doch Sonne und Maruts nach allem, was wir wissen, herzlich wenig miteinander zu tun haben. Gewiß — aber einen Berührungspunkt haben sie wenigstens; sie sind beide Vögel oder genauer, sie werden öfters in Vogelgestalt vorgestellt und mit Vögeln verglichen. Für die Sonne ist dies feststehende Tatsache, die schon oben berührt wurde;[2] für die Maruts

[1] So setze ich hier an wegen x, 61, 3, das aber leider zu wenig Auskunft über die Bedeutung gibt.

[2] Man erinnere sich auch, daß der spezielle Vena-Hymnus RV. x, 123 die Sonne in Vogelgestalt besingt.

bringt uns der Veda genügend Material, wovon HILLEBRANDT VM I, 321; MACDONELL *Vedic Myth.* 79 f. Belegstellen geliefert haben. Auch ihre Verbindung mit dem Aśvatthabaume deutet darauf hin — sie sind gewissermaßen die Vögel in diesem Überbleibsel des Weltbaumes.

Demnach deute ich *vená-* als ,Vogel'; das ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes.[1] Wie die Bedeutungen sich demnach abgelöst haben, das haben die obigen Auseinandersetzungen dargetan. Etymologisch gehört es zu *vi-* ,Vogel', *vayas-* ,Vogel' usw., eine Sippe, bei der JOHANSSON l. c. 73 mit großer Wahrscheinlichkeit auch Anschluß für das Wort *viṣṇu-* gesucht hat.[2] Es ist ein **u̯ei̯-n-o-*, das sich in Stammbildung zunächst an ahd. *wīo, wījo* ,weihe' <**u̯ei̯e-n-* schließt.

Es bleiben noch ein paar Stellen des RV. übrig, wo *vená-* vorkommt. Dies ist aber ein anderes Wort, das die indischen Kommentatoren wohl richtig mit *medhāvin* oder *paṇḍita* erklärt haben. So steht es als Beiwort des Bṛhaspati in I, 139, 10;[3] derselbe Gott heißt II, 23, 10 *veniá-*; dasselbe Epithet (*veniá-*) hat Soma in VI, 44, 8, was wohl auch ,weise' bedeuten wird. Überhaupt unklar ist X, 171, 3; vielleicht ist es da Eigenname wie in X, 148, 5. Endlich gibt es noch ein wahrscheinlich nicht hierhergehöriges *vénī* (Beiwort der Morgenröte) in VIII, 41, 3; doch ist die von Sāyaṇa zu aller Zeit ins Feld geführte Bedeutung *kānta* wohl dort die einfachste.

Doch dem sei, wie ihm wolle; es scheint festzustehen, daß wir ein Wort *vená-* m. ,Vogel' aus dem RV. gewonnen haben.

10—11. Der Grund für die Umstellung der beiden Verse liegt, wie man wahrscheinlich schon aus meiner Übersetzung hat sehen können, darin, daß ich die Worte 11^c–d: *sá no mandréṣam ū́rjaṃ dúhānā dhenúr vā́g asmā́n úpa súṣṭutā́itu* als ein direktes Gegenstück zu ŚB. III, 8, 4, 3: *te (devā) hocuḥ: (yoṣitkāmā vāi gandharvā vācam evāibhyo prahiṇavāma) sā naḥ saha somenāgamiṣyati* betrachte. Es sind also im RV. die Worte der Götter direkt angeführt. — Zu 11^a

---

[1] In Sūtrakṛtaṅga I, 6, 21 heißt Garuḍa *veṇudeva*; das Wort kann mit *vená-* ,Vogel' zusammenhängen.

[2] S. auch BLOCH ,Wörter und Sachen' I, 80 f.

[3] Und wahrscheinlich in AV. IV, 1, 1.

devī́m vā́cam ajanayanta devā́s vgl. TS. vi, 1, 6, 5: *té vā́cam strī́yam ékahāyanī́ṃ kṛtvā́* etc. — In V. 10 deutet *niṣasā́da* auf das Niedersitzen der Vāc bei den Göttern, das Melken aber in beiden Versen an das Herbringen des Soma.[1] Dagegen ist mir 10^{c-d} dunkel; jedenfalls beachtenswert ist für *cátasra*[2] L. von Schroeders (*Myst.* und *Mimus* 339 f.) Hinweis auf RV. i, 164, 45; vgl. auch besonders V. 34 desselben Liedes mit den Fragen: *pṛchā́mi vā́caḥ paramáṃ vyòma* und die Antwort in V. 35: *brahmā́yáṃ vā́caḥ paramáṃ vyóma.*

Ich habe oben gesagt, es wäre mir ziemlich gleichgültig, wie man sich die rein literarische Form des Hymnus RV. viii, 100 zurechtlegen möchte, deswegen nämlich, weil die eine oder andere Auffassung — die Oldenbergsche oder die v. Schroeder-Hertelsche — keine Einwände gegen die hier gegebene Deutung des Liedes zu erheben vermöchte. Weil aber Oldenberg in *ZDMG.* xxxix, 54 ff. besonderes Gewicht auf gerade diesen Hymnus zu legen und von Schroeder sich allenfalls etwas unsicher bei der Beurteilung und Verwertung des Liedes zu fühlen scheint, sei es mir gestattet, noch ein paar allgemeine Bemerkungen hinzuzufügen.

M. E. ist das Lied kein Drama und auch kein ‚Ākhyāna' — es ist schlechthin ein Hymnus des Ṛgveda wie so unzählig viele andere. Es ist kein Drama einfach deswegen, weil es zu kurz ist, weil eine der redenden Personen nur in einem einzigen Verse zur Sprache kommt, die andere in vier, und das übrige einfache schlichte Erzählung enthält. Um die Situation für die Zuhörer lebendiger zu

[1] Die Benennung der Vāc mit *dhenu* im V. 11 (vgl. auch V. 10) ist etwas schwierig zu beurteilen. Da man sich wenigstens in unserer Erzählung — und meines Wissens auch anderswo — nicht die Vāc tatsächlich in Kuhgestalt vorgestellt hat, blieb nichts anderes übrig, als einfach einen Vergleich anzunehmen Dies ist aber gerade in jener Situation verdächtig und es scheint mir also am nächsten hier eine Andeutung dafür vorzuliegen, daß man schon in jener Zeit, wo unser Lied gedichtet wurde, die durch die Ritualliteratur bezeugte Form des Somakaufs kannte. Denn bei dieser Zeremonie stellt ja die Kuh offenbar die Vāc vor. Spät ist das Lied jedenfalls aus anderen Gründen auch.

[2] Mit den Indern hier *diśaḥ* zu supplieren, ist mir unmöglich.

machen, hat der Dichter in der ersten Abteilung seines Liedes die Götter, die er preisen wollte, selbst einige Strophen reden lassen, es fehlen einfach nur die Rubriken: *Viṣṇur uvāca, Indra uvāca,* und wir hätten ein Stückchen Epos vor unseren Augen. Solche Rubriken braucht aber der Ṛgveda nicht, weil es nicht zum Stile der Hymnen gehörte und weil es auch ganz sicher unnötig war.

Ist aber das Lied kein Drama, so ist es doch noch weniger ein ‚Ākhyāna'. Im Gegenteil — es liefert ein ganz vorzügliches Beispiel dafür, wie die Ākhyānatheorie im allgemeinen die Sachen auf den Kopf gestellt hat. Wir haben ja hier in schönstem Maße die Bedingungen, die von Nöten sind, um ein ‚Ākhyāna' aufzubauen — das Lied RV. VIII, 100 und das genau damit übereinstimmende und es erklärende Stückchen Erzählung ŚB. IV, 2, 4, 1—6; aber es wäre wirklich der Mühe Wert zu versuchen, die beiden miteinander zu einem Stück zu vereinigen. Ich brauche hier kein solches Experiment meinen Lesern vorzuführen, denn der Versuch ist von vornherein durch die Gestaltung der beiden Texte verurteilt. Und der Grund, warum es so ist und so sein muß, liegt auf der Hand.

Das Lied — wie so viele andere derselben Art — ist für uns ohne die erklärende Prosaerzählung leider unbegreiflich; wäre aber dies auch zu der Zeit der Fall gewesen, wo solche Lieder gedichtet wurden, warum eben wären sie dann jemals gedichtet worden? Ein unverständliches Schriftstück — sei es nun Vers oder Prosa — hat ja überhaupt keinen Wert und kann nicht darauf rechnen, der Nachwelt bewahrt zu werden, wenn es nicht so unsinnig wäre, daß es gerade deswegen einen besonderen Ruhm der Heiligkeit sich erwarb. So schlimm ist aber die Sache beim Ṛgveda glücklicherweise nicht. Und somit stehen jene Prosaerzählungen in den Brāhmaṇas auch nicht da, um ohne sie unverständliche Lieder einzuleiten und zu erklären. Ich meine, wir dürfen bei den erzählenden Partien der Brāhmaṇaliteratur nicht einmal behaupten, daß sie jemals den Zweck hatten, die im RV. vorhandenen Hymnen von sagen- und legendenartigem Inhalt als Kommentare zu begleiten. Im Gegenteil: das wahre Verhältnis wird das gewesen sein, daß die Erzählungs-

stoffe von uralter Zeit her bei dem Volke geläufig waren. Aus dieser Quelle wurden sie aber von den Brahmanen zu doppeltem Zwecke aufgenommen: die Hymnendichter verwendeten sie, um schwungvolle Götter- und Heldendichtungen zu dichten, worin sie diese uralten Märchen der Nachwelt überlieferten, die Theologen wiederum verwendeten sie, um ihre rituellen Vorschriften und Spitzfindigkeiten durch allgemein verständliche Beispiele zu begründen, genau in derselben Art, wie Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende später die Sāṃkhyaphilosophen ihre Lehrsätze durch Vergleichungen mit epischen Erzählungsstoffen[1] zu beleben und mehr volkstümlich zu machen wußten, oder wie die Buddhisten die Erlangung dieser oder jener Vollkommenheit ihres Meisters durch irgendeine allgemein bekannte Erzählung ‚aus der Vorzeit' illustrierten. Somit ist die Reihenfolge der Benutzung solcher Stoffe nicht: Volksmärchen > Vedahymnus > Brāhmaṇaerzählung, sondern die beiden letzteren gehen hier parallel miteinander. Das Volksmärchen von Purūravas und Urvaśī — gleichgültig, ob es ‚indogermanisch' ist oder nicht — gab dem Verfasser von RV. x, 95 Stoff zu einem der herrlichsten Lieder des Veda, dem Verfasser des Śatapatha-Brāhmaṇa wiederum diente es zur Begründung irgendeiner Spekulation über die Feuerriten und hätte ihm gewiß genau so gut dazu gedient, wäre das Lied x, 95 nie gedichtet worden. Nur weil er es ‚gelehrter' fand,[2] weil es zu seiner Manier gehörte und ihm auch gewissermaßen die Arbeit verkürzte, hat er hier RV.-Verse zitiert. Die Wiederholungen des Gespräches, die er nach jedem Verse einsetzte, sind gewiß keine Versuche zur Erklärung der RV.-Strophen, sie sind einfach die Fortsetzung seiner bisher in schlichter Volksart fortgehenden Erzählung. Wenn man bewiesen hat, daß die RV.-Lieder, um verstanden zu werden, keineswegs die Brāhmaṇaerzählungen brauchten, so ist damit auch gesagt, daß die Verfasser der letzteren im großen

[1] Vgl. die gewiß auf alte Quellen (s Sāṃkhyakār. v. 72) zurückgehenden *ākhyāyika's* im vierten Buche der Sāṃkhyasūtras

[2] *Svapāṇḍityadarśanāya* haben ja die indischen Kommentatoren aller Zeiten Unglaubliches geleistet.

und ganzen in dieser Beziehung unabhängig von dem Vedatexte arbeiteten.

Hymnen und Brāhmaṇaerzählungen sind zwei parallele Ausläufer derselben Quelle. Was vom Anfang an zu zwei Zwecken geschrieben wurde, kann nicht zusammengeschmolzen werden, und deshalb muß eine Theorie, die sie zu vereinen versucht, von vornherein nur eine geniale Spielerei sein, die jeder wirklichen Begründung entbehrt.

Aus der Sammlung der demotischen Papyri in der Kgl. bayrischen Hof- und Staatsbibliothek zu München.

Von

N. Reich.

Durch die Vermittlung meines hochverehrten teuren Lehrers Baron von Bissing wurde ich vom Herrn Direktor Schnorr von Carolsfeld mit der Katalogisierung der demotischen Papyri der Kgl. bayr. Hof- und Staatsbibliothek betraut. Die Urkunden, über deren Inhalt ich hier kurz berichte, stammen, mit Ausnahme einer einzigen unbekannter Herkunft, von einer durch Kauf erworbenen Mumienkartonnage aus Eschmunên.

Die Auslösung der Kartonnage erfolgte — abgesehen von einigen Stücken, die Herr Ibscher besorgte — durch den in München mit der Präparierung betrauten Herrn Mackel. Es ist nun mit gutem Recht gebräuchlich geworden, die Namen derjenigen zu nennen, die den Papyrus für den Forscher wissenschaftlich gebrauchsfähig machen (d. h. Entrollen, Glätten, resp. aus der Kartonnage auslösen etc.). Die Erkenntnis der Wichtigkeit dieses Könnens war zuerst von der Wiener Schule betont worden, indem in den *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* alles die Konsistenz, Erhaltung, Bearbeitung usw. Betreffende wissenschaftlich dargestellt wurde, so daß es für den technischen Bearbeiter noch heute Giltigkeit hat.

Wie gewöhnlich bei Mumienkartonnagen wurden lauter Bruchstücke gewonnen. Der ägyptische Mumifikator, der sich um den Inhalt der ihm zur Verfügung stehenden ‚Makulatur‘ nicht kümmerte, schnitt achtlos die Papyrus zurecht, klebte ein Stück z. B. auf die Brust, das andere auf ein Bein, wo es eben hinpaßte. Einzelne

zusammenhängende Stücke mußten daher erst zusammengesucht werden, andere, gänzlich fehlende, sind vielleicht für eine andere Kartonnage verwendet worden.

Bevor ich auf die aus der Kartonnage gewonnenen Dokumente eingehe, will ich über eine Urkunde in doppelter Ausfertigung berichten, die zum alten Bestand gehört. Es ist eine *Scriptura interior* und *exterior*. Auch das Siegel ist noch erhalten und auf der Rückseite konserviert (22 × 6 cm). Es zeigt eine Uräusschlange. Die Scriptura interior (die obere) besteht nur aus zwei Zeilen, die den Inhalt bloß summarisch angeben, nämlich daß es sich um P-hb-qlr, Sohn des Hor, über ein (Silberstück) und 50 Stateren, gegossen(?) handelt, was die *Scriptura exterior* weiter ordentlich ausgeführt hat, deren letztes Drittel ganz zerstört ist. Hier — und ich kenne noch mehrere Beispiele dafür — ist zu ersehen, daß das eigentlich Wichtigere bei der doppelten Ausführung die Scriptura exterior war, was gegen die bisherigen Annahmen, die das umgekehrte Verhältnis verfochten, zu sprechen scheint. Nach meinen Erfahrungen ist die obere — die Scriptura interior — immer nur entweder eine bloße Inhaltsangabe des Dokumentes oder eine oft sehr ungenaue (öfters mit Verbesserungen versehene) Wiedergabe der unteren Scriptura interior, welche genau und ordentlich abgefaßt ist, um wohl für gewöhnlich gebraucht zu werden, wozu sie ja vollkommen taugte. In unserem Falle mußte die obere Scriptura interior mit deren Siegel erst geöffnet werden, war also im Altertum überhaupt nie benutzt worden, welch letzteres wohl das Gewöhnliche war. Ich führe diesen Fundumstand auch deshalb an, um dem eventuellen Einwand zu begegnen, wir hätten möglicherweise in allen besagten Fällen in der oberen Schrift die Scriptura exterior und in der unteren die Scriptura interior vor uns. Das ist demnach hier z. B. ganz sicher nicht der Fall. Die Annahme, daß die Scriptura interior in Fällen zweifelhafter Textabfassung zur Klarstellung strittiger Punkte geöffnet wurde und durch ihren authentischen Text den Streit behob, ist also nicht gut möglich, ist wenigstens nicht für alle Zeiten giltig. Die Scriptura interior kann demnach in dieser Zeit nur den Zweck gehabt haben, die

Echtheit der Urkunde allein oder mindestens in erster Linie festzustellen und über das Allerwichtigste ihres Inhalts zu berichten. In einer Urkunde des British Museum (die binnen kurzem von mir publiziert wird) ist der Text der oberen Scriptura interior derart schleuderhaft mit orthographischen Fehlern und Auslassungen geschrieben (im Gegensatz zur schön und deutlich abgefaßten Scriptura exterior), daß es ganz ausgeschlossen erscheint, daß die erstere zu mehr als zu Beweiszwecken der Echtheit hätte dienen können. In einem anderen Dokument (ebenfalls im British Museum), finden sich in der oberen Scriptura interior über der Zeile angebrachte Verbesserungen, bei der unteren Scriptura exterior ist alles gleich ordnungsgemäß eingetragen.

Wir können wohl in diesem Falle annehmen, daß der Grund insoferne ein bloß äußerer gewesen sein dürfte, weil die Scriptura interior zuerst geschrieben wurde und man möglicherweise erst bei der Niederschrift der Scriptura exterior manches Ergänzte gleich in den Text aufnahm, das man dann in dem oberen Text nachtrug. Mit Rücksicht auf den Umstand der Versiegelung der Scriptura interior war eine nachträgliche schwindelhafte Eintragung von seiten eines Interessierten ohnehin ausgeschlossen und konnte daher von diesem Standpunkt aus statthaft sein. Dies können wir aber bei der Münchener Urkunde nicht geltend machen. Hier war gleich von Haus aus nichts anderes als eine kurze Inhaltsangabe von zwei Zeilen geplant gewesen. Es ist nämlich nicht mehr Platz darauf. Wenn wir daher nicht annehmen wollen, daß der Abfasser der Urkunde bloß deshalb die Scriptura interior so oberflächlich, nachlässig und oft sehr verkürzt niederschrieb, weil er eben durch die Versiegelung dieses Teiles der Urkunde vor Entdeckung sich gesichert glaubte, da es wohl in den seltensten Fällen dazu kam, daß die Echtheit der Urkunde angezweifelt wurde, sobald die Siegelung intakt war, — wenn wir demnach dies nicht annehmen wollen, so bleibt nur die Annahme übrig, daß die obere Scriptura interior einzig und allein den Zweck hatte, die Echtheit der Urkunde an und für sich durch die Übereinstimmung in den hauptsächlichsten Punkten mit

dem Inhalt der Scriptura exterior zu verbürgen, wie oben angedeutet wurde. Da wir aber in älteren Zeiten die genaue Ausführung beider Skripturen erhalten haben, so wird wohl bezüglich der historischen Entwicklungen solcher Urkunden Rubensohn (Elephantine-Papyri, p. 7, Note 1) Recht haben, ‚daß wir in diesem kurzen Auszug nur ein Residuum der in unseren und anderen Papyri vorliegenden vollständigen Doppelausfertigungen zu erblicken haben.‘

Das Dokument (Nr. 1) stammt aus dem fünften Jahre des Königs Ptolemaios II. Philadelphos, ist demnach im Jahre 278 vor Chr. niedergeschrieben worden. Dieser Schuldschein nennt in der Scriptura interior, wie wir oben sahen, nur den Namen des Schuldners, woraus allein vielleicht geschlossen werden darf, daß er sich in der Hand des Gläubigers befand (aber auch das ist nicht zwingend, da er ja auch beim Syngraphophylax gewesen sein konnte), nicht aber, daß er durch bloße Übergabe übertragbar gewesen sei (was ja an und für sich möglich gewesen sein könnte), denn in der Scriptura exterior ist ja der Gläubiger genannt. Soweit mir bekannt, gibt es derart doppelt ausgefertigte Urkunden in der Form der Scriptura interior und exterior nur bis zum Ende der ersten Periode der Ptolemärzeit, dann scheint man davon — soweit demotische Urkunden in Frage stehen — abgekommen zu sein.

Von den aus der Kartonnage gewonnenen Bruchstücken scheint mir die folgende Datierung eines Kontraktes (Nr. 2) nicht unwichtig zu sein, dessen Zeugenunterschriften auf dem Verso (8 oder mehr[?] an der Zahl) wegen ihrer rudimentären Erhaltung für mich wenigstens nicht lesbar sind. Der Kontrakt stammt aus der Gesamtregierung Ptolomaios vi. Philometor und Kleopatra ii., und zwar aus dem Jahre 158/7 vor Chr. und besteht aus drei Stücken (von rechts nach links 6 × 5 cm, $5^1/_2$ × 23 cm und 6 × 15 cm), dazwischen fehlen überall die Verbindungsglieder und auch ein großer Teil der unteren Hälfte. Doch glaube ich folgendes zu lesen. Am [x-ten Mechir(?)] des 23. Jahres [der Könige Ptole]maios und Kleopatra, [seiner Schwester, der Kinder des Ptolemaios und der Kleopatra[2]], der Götter, welche glänzen, [und (als währte) der Priester

des Alexander und der Götte]r, welche retten, der Götter — Geschwister, der Götter ‖[3] — [Wohltäter, der ihren Vater liebenden Götter, der Götter, welche glänzen, der ihre Mutter liebenden Götter], als Ni[ke, Tochter des . . . . .] die Trägerin ‖[4] [der Trophäe der Macht der Berenike, der Wohltätigen (war) und Arsinoe (?), Tochter des . . . . .] die Trägerin des goldenen Korbes ‖[5] [vor Arsinoe, der ihren Bruder Liebenden und] Tamrian (Timarion?), Tochter des Metrophanes, die Priesterin [der Arsinoe, der] ihren Vater [Liebenden]. Vergleiche zu diesem Protokoll Otto, Priester und Tempel, p. 192 und Papyrus Cairo 30606 und 30969.

Die folgende Urkunde (Nr. 3) scheint mir deshalb merkwürdig, weil die Rückseite in drei Zeilen die Datierung zu wiederholen beginnt, in der Mitte aber aufhört. Die Schrift dieser Rückseite ist ganz verwaschen und die sonstigen wenigen Zeichenreste scheinen mir nicht auf Zeugenunterschriften zu deuten, die man auf Grund des Recto vermuten würde. Es dürfte wohl ein Brouillon sein, dessen Protokoll aus der Gesamtregierung des Ptolemaios VIII. Euergetes II. mit seiner Schwester Kleopatra II. und seiner Frau Kleopatra III. und zwar aus dem Jahre 137 vor Chr. datiert ist.

Am 3. (?) Paophi des 34. Jahres des Königs Ptolemai[os] ‖[2] und der Königin Kleopatra, seiner Schwester, (der Kinder) des Ptolemaios ‖[3] und der Kleopatra, der Götter, welche glänzen, (und) der Königin Kleo ‖[4] patra, seiner Frau, der wohltätigen Göttin, (während) des Priesters des Alexander ‖[5] und der Götter, welche retten, der Götter — Geschwister, der [wohltätigen Götter, der ihren] Vater [liebenden Götter], ‖[6] der Götter, welche glänzen, des Gottes, der [seinen] Vater ehrt, [des seine Mutter liebenden Gottes, des seinen Vater liebenden Gottes] . . . . . ‖[7] der Götter — Wohltäter (und während) der Trägerin der Sieges-Trophäe vor ‖[8] Berenike, der Wohltätigen, [und) der Trägerin des goldenen Korbes ‖[9] vor Arsinoe, der ihren Bruder — Liebenden [und der Priesterin der Ar]sinoe ‖[10] der ihren Vater Liebenden und derer, welche

eingesetzt sind in Rakotis (und Psoi[?]), welches im Gau von Ne (Theben) liegt.

Bezüglich des oben Gesagten vergleiche man nun dieses Protokoll mit dem begonnenen des Verso, das nur bis zu den folgenden drei Zeilen gediehen ist.

[Am 4. Paophi] des 34. Jahres des Königs Ptole‖[2]maios und der König[in Kleopa]tra, seiner Schwester‖[3](der Kinder) des Ptolemaios und der Kleopatra, der Götter. Weiter ist der ägyptische Schreiber nicht gekommen, der übrige Raum ist leer. Die Schrift sieht auf beiden Seiten ganz verwischt aus.

Während wir hier im großen Ganzen das Protokoll ergänzen konnten, ist mir dies bei dem folgenden Bruchstück (10 × 8 cm) nicht gelungen. Es sind nur immer die Anfänge der Zeilen erhalten (Nr. 4).

‖[1] Im Jahre 7 am 6. Athyr des Königs [Ptolemaios . . .
‖[2] Pyrqsns (Philoxenos?) als Priester [. . . . .
‖[3] Wohltätigen, Nike[?] Tochter der Wr[. . . . .
‖[4] Niurngt(??), die Trägerin des [goldenen Korbes . . .

Auch ein demotisch-griechisches Stück (Nr. 5) befindet sich in der Sammlung (7 × 16 cm). Dazu gehört wahrscheinlich ein anderes Bruchstück als obere Hälfte (5 × 16 cm), die ich erst später als zusammengehörig erkannte. Die Endzeilen des oberen Bruchstückes sind arg zerstört und für mich unlesbar, der rechte Rand desselben Bruchstückes fehlt. Das obere Stück besteht aus 11 + x demotischen Zeilen, das untere aus 3 + 1 demotischen und 6 griechischen Zeilen. Wie schon aus der griechischen Unterschrift zu ersehen, handelt diese Urkunde *περι | μεθαθεσεος | οριων*, also um Umsetzung von Grenzsteinen. Die von Inaros, Sohn des Hor, verfertigte Denkschrift (?mqmq) ist am 24. Athyr des Jahres 36 eines nicht genannten Königs abgefaßt. Da nach dem Schriftcharakter nur die Ptolemäerzeit in Betracht kommen kann und die Regierungszahl 36 ist, so kann es sich nur um Ptolemaios VIII. Euergetes II. handeln. Der Papyrus ist demnach im Jahre 136/5 vor Chr. niedergeschrieben worden.

Ein anderes ebenfalls sehr schmales kleines Bruchstück, aus zwei Stücken von mir zusammengestellt, ist sehr verwischt. Es ist

im Jahre 5 am letzten Choiak eines nicht genannten Königs abgefaßt worden.

Drei weitere sehr schmale Bruchstücke tragen derart verblaßte Schriftzüge, daß ich nichts anderes gegenwärtig daraus zu entnehmen vermag, als daß es sich mit Wahrscheinlichkeit um einen Kontrakt handelt.

Zwei Bruchstücke (11 × 18 cm und 8 × 15 cm) in lichtgelber Farbe, das erstere sieben Zeilen. Aus den Resten ist zu ersehen, daß es sich um einen Platz handelt, der — so scheint es — abgeschlossen war. Eine Datierung ist nicht vorhanden.

Unter den Bruchstücken befindet sich noch eine Anzahl von Rechnungen und anderen Geschäftstücken, die größtenteils schlecht erhalten sind.

KU.ḲAR, *iškaru* und אשכר.

Von

Friedrich Hrozný.

Das Ideogramm *KU.ḲAR*, dessen Lesung bis jetzt unbekannt war, ist höchstwahrscheinlich *iškaru* zu lesen. Die Zusammenstellung des Ideogramms *KU.ḲAR* mit dem sonst vorkommenden, phonetisch geschriebenen Worte *iškaru* ergab sich mir zuerst bei einer Durchsicht von Vorderas. Schriftdenkmäler VI, wo ich Nr. 173, 3 und 12 *iš-ka-ri ša ki-me*, in der unmittelbar folgenden Inschrift Nr. 174, 1 dagegen *KU.ḲAR*^{pl} *ša ki-me* las. Wenn auch ein direkter, unumstößlicher Nachweis, daß es sich an diesen zwei Stellen um ein und dasselbe Wort handelt, zur Zeit kaum möglich ist, so ist doch die Zusammenstellung dieser Ausdrücke sehr verlockend. Dazu kommt weiter, daß sem.-bab. *iškaru* sehr wohl auf ein sumerisches *KU.ḲAR* zurückgeführt werden kann. Denn da das Zeichen *KU*[1] auch den Lautwert *èš* hatte (siehe z. B. S^{a} VI. 10 in *Cuneif. Texts*, XI, pl. 5 und *Zeitschr. f. Assyr.* IV, S. 394),[2] so ist es sehr gut möglich, daß *KU.ḲAR* von den Sumeriern *èš-gár* gelesen wurde, woraus dann sem.-bab. *iškaru* ein Lehnwort wäre. Und endlich sind m. E. die Bedeutungen von *KU.ḲAR* und *iškaru* einander so ähnlich, daß die Gleichsetzung dieser beiden Ausdrücke auch von dieser Seite geradezu gefordert wird.

---

[1] Die Form Thureau-Dangin, *Recherches sur l'orig. de l'écrit. cunéif.*, Nr. 469.

[2] So auch z. B. in den sumerischen Verbalformen wie *íb-ta-bal-èš* Thureau-Dangin, *Rec. de tabl. chald.*, Nr. 80, *Rev.* 3 u. a.

Die beiden Ausdrücke *KU.KAR* und *iškaru* weisen sehr mannigfaltige Bedeutungen auf, die sich jedoch m. E. sämtlich auf Eine Grundbedeutung zurückführen lassen. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die ursprüngliche Bedeutung dieser Wörter ‚Kette' war. *KU.KAR* hat sehr oft die Bedeutung ‚Serie'; es dient in den Tafelunterschriften, aber auch sonst als term. techn. für Tafelserien. Die Tafeln des *Gilgameš*-Epos werden in den Unterschriften mit *KU. KAR* [ilu] *GIŠ. TU.BAR* ‚(Tafel)serie des (Gottes) *Gilgameš*' bezeichnet (siehe HAUPT, *Nimrodepos*, I, Nr. 22, Z. 213; Nr. 32, VI. 37; Nr. 33, VI. 41 usw.). *Cuneiform Texts*, XXII, Nr. 1, 18 wird eine ‚Schlachtenserie' (*KU.KAR taḫâzi*) erwähnt, die sich offenbar mit Schilderung von Schlachten befaßte. Siehe ferner *Cuneif. Texts* XVII, pl. 18, 19 (*KU.KAR UTUG. ḪUL. MEŠ*); pl. 13, 26 und c; *Cuneif. Texts* XII, pl. 11, Rev. II 28; pl. 13, Rev. II 28; THOMPSON, *Rep. of the mag. and astrol.* Nr. 94, Rev. 5 (*an-nu-ti šá KU KAR*); HARPER, *Letters*, Nr. 447, Obv. 9 und Rev. 20; Nr. 519, Rev. 1 f. (*šú-mu an-ni-u la-a šá KU.KAR-ma šú-u, šá pi-i um-ma-ni šú-ú* ‚diese Zeile stammt nicht aus der Serie, sie stammt aus dem Munde der Gelehrten'), 8 und 15 u. ö. Die Bedeutung ‚Serie' kann sich nun leicht aus der ursprünglichen Bedeutung ‚Kette' — eine Kette von Tontafeln! — entwickelt haben. Die Vermutung, daß *KU.KAR* ‚Serie' eigentlich ‚Kette' bedeutet, scheint auch in der Etymologie dieses Wortes eine Stütze zu haben. Ich möchte für das *KU* von *KU.KAR* an jenes *KU* (*ŠÙ, ÈŠ*; Zeichen THUREAU-DANGIN, *Recherches sur l'orig. de l'écr. cunéif.* Nr. 469) erinnern, das THUREAU-DANGIN in *Journ. Asiat.* 1909. XIII, S. 86 als Ideogramm für *ašlu* ‚Strick, Schnur (bes. des Feldmessers)' erwiesen hat.[1] Für *KAR* liegt der Vergleich mit *KAR* = *abbuttu* nahe, das zwar ‚Sklavenmal', daneben aber — und zwar ur-

---

[1] THUREAU-DANGIN erwähnt ibid. Anm 3 den Berufsnamen *šâdid ašlim* ‚Feldmesser' (eigentlich ‚der die Meßschnur Ziehende'). Ich möchte diesen Berufsnamen mit dem Ideogramm [amêl] *ŠÙ.GÍD*, bezw [amêl] *ÈŠ.GÍD*, zusammenstellen, das Obel. Maništ. C, XIV 2 (vgl. auch ibid. XVII 11 und Urukagina, Kegel B und C, IV 2) vorkommt und dort zweifellos einen Feldmesser bezeichnet (s. *WZKM* XXIII, S. 203). *šâdid ašlim* ist eine genaue Wiedergabe des Ideogramms [amêl] *ŠÙ GÍD* (*ÈŠ.GÍD*).

sprünglich? — wohl auch ‚Fessel' bedeutet: beachte v Rawl. 27, 38 e (^{erû} *ab-bu-ut-tum*), wonach *abbuttu* auch einen Gegenstand aus Kupfer bezeichnete, und weiter den Stamm *abâṭu* ‚fesseln'. Ist dies richtig, so würde *KU.ḲAR* (*ÈŠ.ḲAR, ÈŠ.GÁR*) eigentlich etwa ‚eine Schnur von Fesseln', d. i. eben ‚Kette', bedeuten.[1]

Aber auch *iškaru* hatte wohl die Bedeutung ‚Kette'.[2] Siehe v Rawl. 55, 24, wo es bei der Schilderung eines Feldzuges von Nebukadnezar I. heißt, daß dieser König ‚die Schwierigkeit des Terrains nicht fürchtet, (sondern) die *iškarâti* (d. i. wohl die Ketten) schließt' (*ul id-dar dan-na-at eḳli iš-ka-ra-a-ti ul-lap*). Gemeint sind hier wohl die Ketten des Streitwagens. Siehe ferner v Rawl. 29, 72 e f: *GIŠ.GIŠ.LAL* = *sanâḳu ša iš-ka-ri*, d. i. wohl ‚schließen, von der Kette (gesagt)'. Diese ursprüngliche Bedeutung liegt vielleicht auch *Cuneif. Texts* XXII, Nr. 211, 8 (*iš-ka-ri*), 11 und 18 vor, wo *iškaru* neben ^{iṣu} *daltu* (?; Z. 8 und 12) ‚Tür' erwähnt wird; es ist dort augenscheinlich von einem Herstellen und Senden dieser Gegenstände die Rede. Eine verwandte Bedeutung hat *iškaru* auch als Lehnwort (siehe noch unten) im Aramäischen; aram. אֶשְׁכָּר bedeutet u. a. auch ‚Ring, Armband'.

KU.ḲAR = *iškaru* = ursprünglich ‚Kette' wurde später auch zur Bezeichnung von Sachen verwendet, die einen Vergleich mit der Kette nahelegten. So bezeichnet *KU.ḲAR*, wie wir gesehen haben, auch eine ‚Kette', eine Reihe von inhaltlich zusammengehörigen Ton-

---

[1] Zu *KU.ḲAR* = wohl ‚Kette' vgl. noch weiter unten. — Ein Kleidungsstück *KU.ḲAR* [ ] scheint Johns, *Deeds and documents* Nr. 954, 6 vorzuliegen. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob dieses Wort mit unserem *KU.ḲAR* etwas zu tun hat. Möglicherweise folgte ja noch etwas auf *KU.ḲAR*; auch kann *KU* sehr wohl das Determinativ ^{ṣubâtu} sein. Sollte aber doch unser Wort vorliegen, so könnte man vielleicht an eine Bedeutung wie ‚Schnur' denken. Dagegen ist Strassmaier Kyr. Nr. 186, 5 *KU.ḲAR* als Name eines Kleidungsstückes wohl sicher in *KU.MÁŠ* (= ^{ṣubâtu} *ṣibtu*) zu emendieren; vgl. ibid Nr. 232, 5, 12 und 16; Strassmaier Nabonid Nr. 726, 4; Nr. 320, 4, 8 u ö.

[2] Vergleiche für diese Bedeutung auch Muss-Arnolt, *Handwörterbuch* s. v. *iškaru*.

tafeln; es erhält so die Bedeutung ‚Serie', speziell ‚(Tontafel)serie'. Sehr häufig ist ferner der Gebrauch von *KU.ḲAR* = *iškaru* bei gewissen Zuwendungen und Lieferungen, die regelmäßig wiederzukehren pflegten und daher gut mit einer Kette, Serie verglichen werden konnten. So wird das Material, das den verschiedenen Handwerkern und Gewerbetreibenden vom Tempel periodisch zur Verarbeitung zugewiesen wird, *KU.ḲAR*, *iškaru*, d. i. wohl ‚regelmäßige (fortlaufende) Zuwendung' genannt; aber auch die von diesen Handwerkern und Gewerbetreibenden hergestellten und gelieferten Erzeugnisse sind *KU.ḲAR*, *iškaru*: in diesem Fall müssen wir dieses Wort durch ‚regelmäßige (fortlaufende) Lieferung' wiedergeben.

Sehr häufig ist dieser Gebrauch von *KU.ḲAR-iškaru* durch die Inschriften der Bände CLAY, *Babylonian Expedition* A, XIV und XV belegt. Hier erhalten die *amêl* *ŠIM + GAR*, d. i. die ‚Brauer' (siehe meine Ausführungen im Anzeiger der phil.-hist. Klasse der kais. Akad. d. Wissensch. 1910, Nr. V und XXVI), oft Gerste zwecks Herstellung von Bier (s. hierzu ibid.). Auch die *KA.ZÍ(D).DA* erhalten Getreide, und zwar offenbar zwecks Mehl-[1] und Brotbereitung.[2] In beiden Fällen heißt das ihnen zugewiesene Getreide *KU.ḲAR*, d. i. wohl ‚regelmäßige Zuwendung'. Siehe z. B. CLAY, l. c. XIV Nr. 56 a, 7 f.:

20 (*gur ŠE*)[3] *KU.ḲAR mâr- ᵐIr-me-ta-at-ta amêlŠIM + GAR*
8 (*gur*) *100* (*ḳa*) *dtto. ᵐArad-ûm-19KAM KA.ZÍ(D).DA.*

Ferner ibid. Nr. 60, 3 ff.:

4 (*gur ŠE*) *KU.ḲAR ᵐBu-uh-bu ŠIM + GAR*
5 (*gur ŠE*) *dtto. ᵐKi-šá-aḫ-bu-ut ŠIM + GAR*
3 (*gur ŠE*) *dtto. ᵐÚ-gi-ši-ia-saḫ KA.ZÍ(D).DA.*

Die drei hier genannten Personen werden auch ibid. Nr. 62, 17 ff. erwähnt; auch hier erhalten sie Gerste als *KU.ḲAR*. Sie kehren

[1] Vergleiche *ZÍ(D).DA* ‚Mehl'.
[2] Cf. CLAY, l. c. XIV, Nr. 42.
[3] *ŠE* = ‚Gerste' (eigentlich ‚Korn').

in ähnlichem Zusammenhang auch in anderen Texten wieder:[1] es handelt sich hier also in der Tat um regelmäßige Zuwendungen. CLAY, l. c. XV, Nr. 77, 8 f. werden 5 *gur 90 ḳa ŠE* (Gerste) als *KU.ḲAR ŠIM + GAR* ^pl^ *ù KA.ZÍ(D).DA* bezeichnet Ibid. Nr. 153, 1 ff. verzeichnet Gerste (*ŠE.BAR*), ‚die als *KU.ḲAR* des Bierbrauers und des ^amêl^*KA.ZÍ(D).DA Buraḫu* nach *Nippur* gebracht hat'. CLAY, l. c. XIV, Nr. 29 ist die Quittung eines Bierbrauers, der 2 *gur* Gerste als *KU.ḲAR* erhalten hat. Ibid. Nr. 17 ist die Quittung eines *KA.ZÍ(D).DA*, der 2 (?) *gur AŠ.AN.NA*, d. i. Emmer (siehe zu dieser Gleichsetzung meine Ausführungen im Anzeiger l. c.), als *KU.ḲAR* zugewiesen bekommen hat; usw. Es sei hier noch ibid. Nr. 5 angeführt, wo eine Person nebst *GIG* ‚Weizen' (siehe meine Ausführungen l. c.) und *AŠ.AN.NA* ‚Emmer' auch 24 (*gur*) 20 (*ḳa*) *ŠE iš-ka-rum* (Z. 7) erhält. Auch diese Stelle, verglichen z. B. mit ibid. Nr. 29, 1 (2 [*gur*] *ŠE KU.ḲAR*), spricht für die Gleichsetzung des Ideogramms *KU.ḲAR* mit *iškaru*.

Auch andere Berufskategorien erhalten ihre ‚regelmäßigen Zuwendungen', ihre *KU.ḲAR*. CLAY, l. c. XV, Nr. 108 erhält ein Edelmetallarbeiter (cf. ibid. Nr. 103, 13) 1 Talent Kupfer *a-na KU.ḲAR*; freilich wäre hier vielleicht auch die Übersetzung ‚für eine Kette' nicht unmöglich.[2] Wenn ibid. Nr. 21, 7 ein Mann 4 *ḳa* Öl als *KU. ḲAR* ^iṣu^ *narkabti* erhält, so ist wohl darin das zum Schmieren des Wagens nötige Öl zu erblicken, das dieser Mann als ‚regelmäßige Zuwendung' erhält; *KU.ḲAR* ^iṣu^ *narkabti* durch ‚Wagenkette' zu übersetzen scheint mir weniger ratsam, wenn auch nicht ganz unmöglich zu sein. STRASSMAIER, Nabonid Nr. 163 erhalten Leinweber zwecks Beschaffung des von ihnen zu verarbeitenden Rohmaterials 50[3] *šiḳil kaspi iš-ka-ri* (Z. 9); hier wird also das ihnen zur Verfügung gestellte Silber als *iškaru* bezeichnet.

---

[1] Das gilt übrigens auch von den sonstigen Brauern und *KA.ZÍ(D).DA*'s dieser Texte. Ich sehe hier jedoch von einer vollständigen Aufzählung der betreffenden Stellen ab, da ich diese Texte ausführlicher in meinem ‚Getreide im alten Babylonien' behandeln werde.

[2] Vergleiche vielleicht auch CLAY. l. c., XIV, Nr. 123a, 4?

[3] 32 (Z. 1) + 18 (sic! Z. 5).

Als ein Gegenstück zu der soeben besprochenen Inschrift sei STRASSMAIER, Kyr. Nr. 326 angeführt, wo die von den Leinwebern dem Tempel *Êbabbara* in *Sippar* gelieferten Erzeugnisse als *iš-ka-ri* (Z. 1) bezeichnet werden; hier wird *iškaru* die Bedeutung ‚regelmäßige Lieferung' haben. Hierher gehört auch Vorderas. Schriftdenkm. VI, Nr. 166, wonach ein gewisser *Itti-Nabû-gûzu* für einen Bau in dem Tempel des Gottes *ilu A.Ê* 410 Backsteine als *KU.KAR* (Z. 3), d. i. wohl ‚regelmäßige Lieferung', liefert. Ferner ibid. Nr. 177, wonach derselbe *Itti-Nabû-gûzu* nach einiger Zeit für einen Bau in demselben Tempel 360 Backsteine, ebenfalls als *KU.KAR* (Z. 3), abliefert. Es handelt sich also tatsächlich um wiederholte Lieferungen. Ein anderer Lieferant liefert ibid. Nr. 178 für den zuletzt erwähnten Bau in dem *ilu A.Ê*-Tempel als *KU.KAR* (Z. 3) 1250 Backsteine. Balken werden als *KU.KAR* ibid. Nr. 218 geliefert. Um eine ‚regelmäßige Lieferung von Mehl' (*iš-ka-ri ša ki-me*, Z. 3 und 12) für Opfer für den Gott *Nabû* im Tempel *Êzida* handelt es sich wohl ibid. Nr. 173. Auch bei l. c. Nr. 174, 1 (*KU.KAR pl ša ki-me*) könnte vielleicht diese Auffassung in Betracht kommen; doch ist diese Inschrift nicht ganz klar. Ibid. Z. 10 und 30 heißt es *KU.KAR rabû^u*, Z. 20 und 39 *KU.KAR kut-tin-nu*; *KU.KAR* ist also masc. generis; doch vergleiche auch den Plural *iškarâti* oben S. 320.[1] Interessant ist STRASSMAIER, Kamb. Nr. 194, wonach sich ein Mann, der von dem Tempel *Êbabbara* augenscheinlich Gänse (?) zur Aufzucht erhalten hat, verpflichtet, eine bestimmte Anzahl von Gänsen (?) als ‚*iš-ka-ri* des 3. Jahres' (Z. 5) des Kambyses an diesen Tempel zu liefern.

Neben ‚regelmäßige Lieferung' hat *KU.KAR* = *iškaru* nicht selten auch die Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe'. Es fällt mitunter schwer, die beiden Bedeutungsnuancen auseinanderzuhalten. Auch die Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' ist natürlich auf die Bedeutungen ‚Serie' und noch ursprünglicher ‚Kette' zurückzuführen. In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' mag *KU.KAR* JOHNS, *Assyr.*

[1] Das Schema der Inschrift Nr. 173 weisen auch die Inschriften ibid. Nr. 159 (Z. 1: *KU.KAR pl ša ŠE.BAR*) und 164 (Z. 1: *KU.KAR pl ša ŠE.BAR*) auf, deren Deutung ebenfalls unsicher ist.

doomsday book, Nr. 10, VII 1f. (*7621 UDU* pl *KU.ḲAR 450 UDU* pl *NU.ŠI.LAL*), Nr. 8, I 10 ([*1*]*70* [?] *UDU* pl *KU.ḲAR*) und Nr. 13, II 5 (*50 UDU* pl *KU.*[*ḲAR*]) vorliegen, wo es als Bezeichnung für Schafe verwendet wird, die wahrscheinlich von den Leibeigenen im Laufe der Zeit an den Gutsherrn abgeliefert werden sollten. Doch würde man hier auch mit der Übersetzung ‚regelmäßige Lieferung' ganz gut auskommen. Als ‚regelmäßige Abgabe' oder ‚regelmäßige Lieferung' (*a-na IŠ.ḲAR*, Rev. 4) sollen nach HARPER, *Letters*, Nr. 75 auf Veranlassung des Königs Hirten Häute abliefern. *IŠ.ḲAR*, das auch JOHNS, *Deeds and documents*, Nr. 33, 2 vorkommt (s. fg. S. Anm. 2), ist, wie das Fehlen des Endvokals zeigt, wohl für ein Ideogramm zu halten, in welchem das sonstige *KU* (= *èš*) durch *iš* ersetzt wurde. Es ist also aus dieser Schreibung m. E. nicht zu schließen, daß unser Wort mitunter auch *iš̌ḳaru* (mit *ḳ*) lautete. Ist nun *IŠ.ḲAR* wirklich eine ideographische Schreibung, so ist sie eine neue Stütze für die Gleichung *KU.ḲAR* = *iškaru*. Um eine Abgabe oder Lieferung dürfte es sich auch STRASSMAIER, Nabonid Nr. 839, 6 (... 200 *gíd-dil iš-ka-ri*) handeln. Wichtig ist THUREAU-DANGIN, *Lettres et contrats*, Nr. 142, ein Feldpachtvertrag, nach welchem der Pächter zwei Drittel, der Eigentümer des Feldes ein Drittel des Ernteertrags erhält; der letztere verpflichtet sich hierbei, die ‚regelmäßige Abgabe' (*iš-kar-ri-im*, Z. 15), Stroh und Futter, zu erstatten. STRASSMAIER, *Darius* Nr. 43, 11 ff. verpflichten sich, drei Frauen jährlich drei Kleider als *iš-ka-ri* ‚regelmäßige Abgabe' für den Gott *Šamaš* aus freien Stücken zu geben. In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe' liegt unser Wort vielleicht auch *Cuneif. Texts*, XVIII, pl. 30, Rev. I 16 (*IṢ.ḲAR* = *iš-ka-ru*) vor, denn es folgt darauf unmittelbar das Wort *ma-ki-su* (cf. *makâsu* eine Abgabe erheben u. ä.). Das Ideogramm *IṢ.ḲAR* scheint einen sumerischen Lautwert *iš* für das Zeichen *IṢ* (sonst *giš*, *miš*) vorauszusetzen. Bei dieser Gelegenheit sei auch die Stelle *IṢ.GAR.RA*[1] = *iš-ka-ru* (v Rawl. 40, 32 c d) erwähnt, deren *IṢ.GAR.RA* sich von der wohl ursprünglichen Form dieses Ideo-

[1] Vergleiche zu diesem Ideogramm Gudea Zyl. A XXV, 1?

gramms *KU.ḲAR* (wohl = *èš-gár*) noch mehr entfernt. In der Bedeutung ‚Abgabe‘ ist uns endlich das babylonische *iškaru* in dem hebr. אֶשְׁכָּר ‚Abgabe, Tribut‘[1] belegt, das ein babylonisches, bezw. sumerisch-babylonisches Lehnwort ist.[2]

Eine weitere Bedeutung des babylonischen *iškaru* ergibt sich aus *Cuneif. Texts* II, pl. 50, 4 (*iš-ka-ri-im šá* ^ilu^ *Šamaš*), wo ein Grundstück als das ‚*iškaru* des *Šamaš*‘ bezeichnet wird. Offenbar ist es ein Feld, das mit einer regelmäßigen Abgabe (*iškaru*) an den Sonnengot *Šamaš* belastet war. Hierher gehört wiederum das aus dem Babylonischen entlehnte aram. אִשְׁכָּר ‚abgegrenztes Gebiet, Feld‘ und syr. ܐܶܣܟܳܪܳܐ ‚Acker‘.

Zum Schluß dürfte es sich wohl empfehlen, unsere Ergebnisse, die ich zwar mangels einer ausdrücklichen Angabe der Texte, daß *KU.ḲAR* = *iškaru* ist, nicht als absolut sicher, doch zumindest als in sehr hohem Grade wahrscheinlich bezeichnen möchte, in die folgende Tabelle zusammenzufassen:

KU.ḲAR
IŠ.ḲAR
IS.ḲAR
IṢ.GAR.RA

= sumer. *ešgar* =
akkad. *iškaru* =

1. Kette (cf. aram. אשכר ‚Ring, Armband‘,
2. Serie,
3. regelmäßige Zuwendung,
4. regelmäßige Lieferung,
5. regelmäßige Abgabe (cf. hebr. אֶשְׁכָּר Abgabe, Tribut),
6. mit einer regelmäßigen Abgabe (*iškaru*) belastetes Feld (cf. aram. אִשְׁכָּר abgegrenztes Gebiet, Feld, syr. ܐܶܣܟܳܪܳܐ Acker).

[1] So wurde dieses Wort bis jetzt übersetzt. Es hindert uns aber nichts, es durch ‚regelmäßige Abgabe, regelmäßiger Tribut‘ wiederzugeben.

[2] In der Bedeutung ‚regelmäßige Abgabe‘ liegt *IŠ.ḲAR* vielleicht auch Johns, *Deeds and documents*, Nr. 33, 2 vor. Doch ist dort auch die Bedeutung ‚regelmäßige Zuwendung‘ nicht unmöglich. Zu der Form *IS ḲAR* siehe oben.

Anzeigen.

Les quarante-neuf vieillards de Scété, texte copte inédit et traduction française par MM. Seymour de Ricci et Eric O. Winstedt (Tiré des Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques, t. xxxix), Paris 1910, 4°, 36 pp., Prix 1 Fr. 70 c.

Vorliegender Publikation liegen die ersten neun Blätter des boheirischen Manuskripts Nr. 58 der Vatikanischen Sammlung zugrunde, das von der Klosterbibliothek des heiligen Makarius in der Wüste von Scete herrührt und dem zehnten Jahrh. angehören dürfte. Die Herausgeber haben den Text während eines Aufenthaltes zu Rom im J. 1904 kopiert und übergeben ihn jetzt der Öffentlichkeit. Er enthält die Geschichte der Reliquien von neunundvierzig Märtyrern in der Wüste von Scete, die am fünften Tage des Monats Mechir, am Festtage dieser Heiligen vorgelesen werden sollte. Die Erzählung ist nicht einheitlich, sondern setzt sich aus mehreren Berichten zusammen. Zunächst haben wir hier den Anfang einer Legende der beiden Töchter des byzantinischen Kaisers Zenon, Anastasia und Hilaria, deren sahidische Fragmente aus dem British Museum zu London, dem Museum zu Leiden, der John Rylands-Bibliothek zu Manchester und der Bibliothèque Nationale zu Paris uns bereits durch Amélineaus *Histoire des deux filles de l'Empereur Zénon* (in den Proceedings of the Society of biblical archaeology, T. x [1888]), S. 181—206 und Girons *Légendes coptes* (Paris 1907), S. 45—65 be-

kannt sind, dann die Schilderung eines Traumes, den Abraham von Phelbēs in der Höhle, in welcher die Überreste der Heiligen ruhten, gesehen haben sollte, ferner zwei Berichte über zwei Entwendungsversuche der Reliquien, von denen der eine gelingt, der andere fehlschlägt, und schließlich eine kurze Darstellung der Überführung der Überreste der Heiligen von der Höhle bei Piamun in der Wüste von Scete in eine für sie errichtete Kapelle in der Nähe der Kirche des heiligen Makarius. Über die Entwendungsversuche der Überreste der Heiligen, sowie über die Überführung derselben ist uns eine ähnliche Darstellung in einem kopt.-arabischen Heiligenkalender zum sechsundzwanzigsten des Monats Tybi erhalten (vgl. F. Wüstenfeld, *Synaxarium*, das ist Heiligenkalender der Koptischen Schriften, aus dem Arabischen übersetzt, T. ii, Gotha 1879, S. 261—263), der, wenn auch jüngeren Ursprungs, von großer Wichtigkeit ist, da er einen Bericht über die Märtyrer selbst enthält, der in unserem Text fehlt. Dieser Bericht ist zur besseren Vergleichung von den Herausgebern in französischer Übersetzung mitgeteilt, da der arabische Text noch nicht ediert ist.

Der Text ist gut erhalten. Zu beachten ist S. 11, Z. 6 ⲡⲉⲥϫⲓⲛⲉⲣⲁ̀ⲛⲁⲗⲗⲁⲩⲃⲁⲛⲓⲛ und S. 23, Z. 3 ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲓⲁ, wo man noch eine Präposition (ϧⲉⲛ) erwarten würde. Zoega, der in seinem *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris asservantur* (Roma 1810), S. 95—97 Auszüge aus unserer Schrift gibt, hat ϧⲉⲛⲟⲩ vor ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲓⲁ ergänzt. Darauf, wie auf manche noch zu erwähnenden orthographischen Eigentümlichkeiten des Textes hätten die Herausgeber in den Anmerkungen, die uns in geographischer und historischer Hinsicht so gut unterrichten, oder im Texte selbst durch ein sic! hinweisen sollen.

Lexikalisch ist ein neues Wort ⲟⲩⲥⲓⲟⲩ ⲉϥⲥⲉⲧⲥⲱⲧ (S. 21, Z. 7 v. u.) zu erwähnen, das ‚Sternschuppe' zu bedeuten scheint. Das schon in Peyrons Lexikon erwähnte ϫⲫⲏⲟⲩⲧ kommt auch in unserem Texte in ⲛⲁⲩϫⲫⲏⲟⲩⲧ ⲉⲣⲱⲟⲩ ⲡⲉ ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧϫⲱⲣⲓ (S. 23, Z. 5 v. u.) vor, scheint aber (wenn kein Druckfehler vorliegt) wie dort aus (ⲧⲁ)ϫⲣⲏⲟⲩⲧ verderbt zu sein. In diesem Sinne

fassen es auch die Herausgeber („se raffermirent en courage‘ S. 31, Z. 3 v. u.).

In orthographischer Hinsicht sind zu beachten die Schreibungen: ⲚⲈⲠⲞⲨⲢⲀⲚⲒⲞⲚ (S. 11, Z. 17) für ⲘⲠⲞⲨⲢⲀⲚⲒⲞⲚ, ⲚⲈⲢⲎⲤ (S. 22, Z. 6 v. u.) für ⲚⲢⲎⲤ, ⲈⲚⲞⲨⲤⲐⲞⲨⲚⲞⲨϤⲒ (S. 18, Z. 4 v. u.) für ⲚⲞⲨⲤⲐⲞⲨⲚⲞⲨϤⲒ, ϧⲈⲚⲚⲞⲨⲘⲀ ⲈϤⲞⲢϤ (S. 23, Z. 1) für ϧⲈⲚⲞⲨⲘⲀ ⲈϤⲞⲢϤ, dann ϪⲈⲈϢⲰⲠⲈ (S. 12, Z. 4 v. u., Sahidisch) neben ϪⲈⲈϢⲰⲠ (daselbst Z. 7 v. u.), ferner die Zusammenziehung von zwei aufeinander folgenden gleichen Vokalen in ⲚⲈϪⲰⲢϨ (S. 12, Z. 4) für ⲚⲈⲈϪⲰⲢϨ, ⲈⲨϨⲒⲈⲖⲈⲖ (S. 18, Z. 16) für ⲈⲨϨⲒⲒⲈⲖⲈⲖ, dagegen ⲚⲒⲒⲈⲢⲞⲨⲢⲄⲞⲤ (S. 13, Z. 2) für ⲚⲒⲈⲢⲞⲨⲢⲄⲞⲤ.

Bei der Worttrennung verfahren die Herausgeber nicht immer konsequent. So finden wir z. B. das Pronomen ⲚⲎ bald mit der folgenden Partikel ⲈⲦ verbunden, bald von dieser getrennt; ebenso wird die Partikel ⲚϪⲈ, die meist mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben wird, oft von diesem getrennt. Nach der Wortabteilung der Herausgeber wäre dann auch zu lesen: S. 10, Z. 8 v. u. ⲘⲀϢⲈⲚⲈ, S. 12, Z. 15 ⲠⲀⲒⲦⲞⲠⲞⲤ, S. 13, Z. 20 ⲀϤϢⲈⲚⲀϤ, S. 14, Z. 8 v. u. ϪⲈⲠⲀⲐⲀⲚⲞ̄, S. 16, Z. 8 v. u. ⲀⲨⲈⲘⲦⲞⲚⲘⲘⲰⲞⲨ, S. 18, Z. 9 v. u. ϪⲈⲀ̄ⲠⲀ, S. 20, Z. 11 v. u. ⲀⲨϢⲈⲚⲰⲞⲨ, daselbst Z. 2 v. u. ⲈϤϪⲈϢⲚⲀⲒ, S. 22, Z. 18 ϪⲈⲘⲎⲠⲰⲤ, S. 24, Z. 9 ⲈⲨϪⲈⲘⲀⲰⲒϪⲒ, daselbst Z. 1 v. u. ⲚⲈⲘⲀⲂⲂⲀ, ferner S. 25, Z. 4 v. u. ϧⲈⲚⲤⲞⲨⲈ̄ und S. 26, Z. 9 v. u. ⲚⲤⲞⲨⲈ.

Von Verbesserungen zum Drucke habe ich notiert: S. 9, Z. 8 ⲘⲠϢⲀⲒ (für ⲚⲠϢⲀⲒ), daselbst Z. 20 ⲈⲂⲞⲖ ϧⲈⲚ, S. 10, Z. 4 v. u. ⲞⲨⲞϨ ⲠⲀⲒⲢⲎϯ, S. 11, Z. 1 ⲀⲤϪⲰⲔ ⲈⲂⲞⲖ, S. 16, Z. 12 ⲀⲖⲖⲀ ⲀⲢⲎⲞⲨ, S. 18, Z. 14 ⲚⲒⲤⲐⲞⲨⲚⲞⲨϤⲒ (für ⲚⲒⲤⲐⲞⲨⲚⲞⲨϤ), daselbst Z. 4 v. u. wohl ⲚⲀⲨⲂⲈⲂⲒ (für ⲚⲀϤⲂⲈⲂⲒ), S. 19, Z. 3 v. u. ϯⲚⲀⲒ ⲈⲂⲞⲖ ⲚϧⲎⲦϤ, S. 23, Z. 2 ⲚⲈⲒⲈⲂⲦ (für ⲚⲈⲈⲂⲦ), daselbst Z. 21 ⲈⲦⲀϤⲒ ⲆⲈ, S. 25, Z. 4 ⲈⲐⲘⲈϨ Ⲛ̄.

Zur Übersetzung, die sich eng an den Text anzuschließen sucht, hätte ich folgende Verbesserungen vorzuschlagen:

S. 10, Z. 18 ⲀⲞⲨⲤⲘⲎ ⲚⲦⲈⲫ̄ϯ ϢⲰⲠⲒ ϨⲀⲢⲞⲤ (Übersetzung S. 27, Z. 21) „la voix de Dieu lui arriva‘, wörtlicher: „ward ihr eine

Stimme Gottes'; daselbst Z. 21 ⲚⲦⲈⲈⲢⲀⲄⲞⲚⲒⲌⲈⲤⲐⲈ (S. 27, Z. 22) ‚tu combattras', richtiger: ‚du kämpfst'.

S. 11, Z. 14 ⲬⲈⲒⲤ ⲚⲒⲔⲈⲮⲨⲬⲎ Ⲛ̄ | ⲦⲈⲚⲒϨⲒⲞⲘⲒ ⲚⲞⲨⲢⲰ . . . (S. 27, Z. 9 v. u.) ‚voici! que les âmes des femmes des rois . . .', besser: ‚siehe! auch die Seelen der königlichen Frauen . . .'; in ⲚⲞⲨⲢⲰ ist vielleicht in der Hs. oder im Drucke ⲞⲨ nach Ⲱ ausgefallen, so daß dieses Wort der Plural von ⲞⲨⲢⲞ ‚rex' wäre, sonst müßte es ⲞⲨⲢⲰ ‚regina' sein. Nach der Übersetzung fassen es allenfalls die Herausgeber als ersteres auf.

S. 12, Z. 14 ⲠⲈⲬⲈ ϨⲀⲚⲞⲨⲞⲚ Ⲛ̇ϧⲎⲦⲞⲨ (S. 28, Z. 3) ‚L'un d'eux dit', richtiger: ‚Einige von ihnen sprachen'.

S. 15, Z. 2 v. u. ⲚⲈⲀ̄ⲢⲞⲨϨⲒ ⲄⲀⲢ ϨⲎⲆⲎ ϢⲰⲠⲒ | ⲠⲈ (S. 29, Z. 12) ‚car c'était déjà le matin', richtig: ‚denn es war bereits Nacht geworden'.

S. 16, Z. 1 ⲞⲨⲞϨ Ⲉ̄ⲦⲀⲨⲦⲀⲘⲈ ⲠⲒⲚⲒϢϮ Ⲛ̇ϧⲈⲖⲖⲞ (S. 29, Z. 13) ‚Et quand ils eurent instruit . . . le grand vieillard . . .'. Die Übersetzer fassen also Ⲉ̄ⲦⲀⲨⲦⲀⲘⲈ temporal auf, das kann aber hier nicht der Fall sein, da der Nachsatz fehlt; es ist daher perfektisch zu übersetzen: ‚Und sie taten dem erhabenen Greise kund . . .'. Dagegen ist S. 19, Z. 20 ⲞⲨⲞϨ ⲫⲀⲒ ⲈⲦⲀϤⲬⲞϤ ⲀⲨⲀϢϤ (S. 30, Z. 20) ‚Et voilà ce qu'il disait; il fut suspendu' temporal zu übersetzen: ‚Und als er dies sprach, wurde er aufgehängt'.

Daselbst Z. 6 v. u. ⲦⲞⲦⲈ ⲔⲀⲦⲀ | ⲫⲢⲎϮ ⲈⲦⲤϧⲎⲞⲨⲦ ϧⲈⲚⲦⲒⲤⲦⲞ | ⲢⲒⲀ ⲚⲒⲰⲀⲚⲚⲎⲤ ⲠⲒⲢⲈϤϮⲰⲘⲤ· ⲀⲨⲈ̄ | ⲠⲒⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ Ⲉ̇ⲢⲀⲦϤ Ⲙ̃ⲫⲎ Ⲉ̄ⲦⲀϤ | ⲈⲢ ⲠⲈϤⲤⲚⲞⲨ ⲦⲎⲢϤ ϧⲈⲚⲠⲒϢⲀϤⲈ (S. 29, Z. 25) ‚Alors ainsi que ce qui est écrit dans l'histoire de Iôannès le Baptiste: „Ils apportèrent le martyr aux pieds de celui qui passait tout son temps dans le désert . . ."'. Nach dieser Übersetzung wäre dann ⲀⲨⲈ̄ ⲠⲒⲘⲀⲢⲦⲨⲢⲞⲤ usw. ein Zitat aus einer ‚Geschichte Johannes des Täufers', in diesem Falle würde man aber zunächst vor ⲀⲨⲈ̄ regelrecht das ⲬⲈ der direkten Aussage erwarten, und dann stünde ⲦⲞⲦⲈ, das gewöhnlich von einem Verbum gefolgt wird (vgl. z. B. unseren Text S. 15, Z. 6 v. u., S. 19, Z. 15, S. 20, Z. 8, S. 23, Z. 1 v. u.), ohne e solches; es dürfte vielleicht besser so zu übersetzen sein: ‚Da brachten

sie (wie es [auch] in der Geschichte Johannes des Täufers geschrieben steht) den Märtyrer vor denjenigen, der seine ganze (Lebens)zeit in der Wüste zubrachte.' Dies würde dann ganz gut auch zu Abba Makarius stimmen, der in der Wüste von Scete lebte.

S. 17, Z. 7 v. u. ⲚⲀⲢⲈⲠⲒⲖⲀⲞⲤ ⲄⲀⲢ | ⲦⲎⲢϤ ⲘⲘⲀⲒⲬⲢⲒⲤⲦⲞⲤ ⲈⲦⲈⲘⲘⲀⲨ | ⲚⲀⲨⲐⲈⲖⲎⲖ ⲠⲚⲀⲦⲒⲔⲰⲤⲠⲈ (S. 29, Z. 3 v. u.) ,Car tout ce peuple là aimait le Christ; ils se réjouirent en l'esprit'. Wir haben hier eine bekannte Konstruktion, in der das Hilfsverb (hier ⲚⲀⲢⲈ) vor dem Verbum des Satzes (hier ⲐⲈⲖⲎⲖ, ⲚⲀⲨ, wegen des Kollektivs ⲠⲒⲖⲀⲞⲤ) wieder aufgenommen wird, vgl. z. B. Lukas I, 21: ⲚⲀⲢⲈ ⲠⲒⲖⲀⲞⲤ ⲦⲎⲢϤ ⲚⲀϤϪⲞⲨϢⲦ ⲈⲂⲞⲖ ϦⲀϪⲰϤ ,Das ganze Volk erwartete ihn'. Es ist also hier zu übersetzen: ,Denn das ganze Volk von dort, das Christus liebte, freute sich im Geiste.'

Daselbst Z. 4 v. u. ⲚⲦϨⲈⲂⲤⲰ | ⲚⲦⲈⲠⲒⲞⲨϪⲀⲒ (S. 29, Z. 2 v. u.) ,des habits neufs', wörtlich: ,das Kleid des Heils'.

S. 18, Z. 16 ϨⲀⲚⲔⲀⲢⲀⲠⲦⲒⲤ ⲈⲨϨⲒⲈⲖⲈⲖ ⲈⲂⲞⲖ ⲈⲨ | ⲘⲞϨ (S. 30, Z. 6) ,Les karaptis resplendissaient, car ils étaient pleins'. Neben ⲈⲨϨⲒⲈⲖⲈⲖ wird aber ⲈⲨⲘⲞϨ eher im Sinne von ,ardere, splendere, illuminare' zu fassen sein. Es wird also zu übersetzen sein: ,Die Karaptis strahlten und (indem sie) funkelten.'

S. 19, Z. 6 v. u. ⲤⲀⲦⲞⲦϤ ⲈϤⲚⲀϨⲈⲒ ⲈⲠⲈⲤⲎⲦ ⲀϤⲰϢ | ⲈⲂⲞⲖ (S. 30, Z. 24) ,Sur le champ il tombera (sic) en bas, il cria . . .'. Das mit Ⲉ eingeleitete Futur wird hier im Nebensatze wie sonst häufig gebraucht, um einen gleichzeitigen Nebenumstand der Erzählung auszudrücken, vgl. z. B. Acta XXI, 37 ⲈⲨⲚⲀⲈⲚϤ ⲆⲈ ⲈϦⲞⲨⲚ ⲈϯⲠⲀⲢⲈⲘⲂⲞⲖⲎ ⲠⲈϪⲈ ⲠⲀⲨⲖⲞⲤ (Sahidisch: ⲈⲨⲚⲀϪⲒ ⲠⲀⲨⲖⲞⲤ ⲆⲈ ⲈϨⲞⲨⲚ ⲈⲦⲠⲀⲢⲘⲂⲞⲖⲎ ⲠⲈϪⲀϤ) ,Als sie Paulus ins Lager führen wollten, sprach er . . .'. Es ist also auch hier zu übersetzen: ,Als er eben zur Erde fallen sollte, rief er aus . . . .'

S. 22, Z. 9 ⲈⲂⲞⲖ ϦⲈⲚⲠⲒⲐⲞϢ ⲈⲦϯⲤⲰⲒⲦ | ⲈⲦⲈⲘⲘⲀⲨ (S. 31, Z. 18) ,du nom illustre', wörtlich: ,von jenem berühmten Gaue.'

S. 24, Z. 10 v. u. ϪⲈⲀⲚⲀⲨ ⲘⲠⲈⲚⲞⲢⲈϨⲀⲚϨⲈⲢⲈⲤⲒⲤ | ⲚⲈⲘϨⲀⲚϢⲐⲞⲢⲦⲈⲢ ϢⲰⲠⲒ ϦⲈⲚϯ | ⲀⲄⲒⲀ ⲚⲈⲔⲔⲖⲎⲤⲒⲀ (S. 32, Z. 9) ,Disant: „Voici, nous n'avons pas permis à des hérésies et à des

troubles de se produire dans la sainte Église".' ⲙ̄ⲡⲉⲛⲑⲣⲉ ist negativer Imperativ (zu ϣⲟⲡⲓ), die angeführten Worte sind demnach zu übersetzen: ,(indem er sprach:) „Sehet! Lasset nicht Ketzereien und Unruhen in der heiligen Kirche entstehen".' Dazu paßt dann der Imperativ ⲕⲱⲧ der folgenden Worte ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲓⲙⲁⲣⲧⲩ | ⲣⲟⲥ ⲙⲉⲛ ⲕⲱⲧ ⲛⲱⲟⲩ ⲛⲟⲩⲉⲩⲕⲧⲏ | ⲣⲓⲟⲛ (,sondern bauet ein Bethaus für die Märtyrer').

S. 25. Z. 8 v. u. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲓⲓ̔ⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙⲛⲟⲩϣⲏⲣⲓ | ⲛⲁⲩⲉⲣⲭⲣⲁⲥⲑⲉ ⲛⲟⲩⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ̀ ⲛ̄ⲧⲉⲇⲁⲩⲓⲇ (S. 32, Z. 23) ,Et les hiéropsaltes avec leurs fils entonnèrent (?) une psalmodie de David'. ⲭⲣⲁⲥⲑⲉ ist das griechische χρῆσθαι, das auch in der klassischen Sprache oft zur Umschreibung des im Hauptworte liegenden Verbums gebraucht wird, z. B. βοῇ χρῆσθαι ,Lärm erheben, schreien', ὠνῇ καὶ πράσει χρῆσθαι ,kaufen und verkaufen', ⲛⲁⲩⲉⲣⲭⲣⲁⲥⲑⲉ ⲛⲟⲩⲯⲁⲗⲙⲱⲇⲓⲁ wird also bedeuten: ,sie stimmten eine Psalmodie an, sie psalmodierten'; das Fragezeichen nach entonnèrent ist demnach zu streichen.

S. 28, Z. 4 v. u. ist leurs vor biens in runde Klammern zu setzen, ebenso croyant S. 30, Z. 22.

Wien, im März 1911. J. Schleifer.

Kleine Mitteilungen.

Gegenerklärung.

Herr Prof. R. Schmidt erhebt gegen mich in seiner ‚Erklärung' oben S. 242—244 die ehrenrührigen Vorwürfe,

1. daß ich seine Kritik des Parallelenverzeichnisses im ersten Bande meiner Übersetzung des Tantrākhyāyika nur durch absichtliche Verdrehung mit auf Chauvins Beiträge bezogen habe;

2. daß ich die Behauptung, der kritische Text des Tantrākhyāyika habe Herrn Prof. Schmidt bei der Abfassung seiner Besprechung vorgelegen, aufgestellt habe, ohne mich der von ihm ausdrücklich geleugneten Stichhaltigkeit meiner Behauptung zu versichern.

Der erste Vorwurf fällt ohne weiteres durch den Umstand, daß Schmidt selbst in seinen oben S. 6 zitierten Worten ausdrücklich auf Chauvin Bezug nimmt. Die Deutung, die er jetzt in seiner ‚Erklärung' dem von mir beanstandeten Urteil gibt, erledigt sich dadurch, daß es sich gar nicht um eine ‚umfassende Darstellung der Geschichte der indischen Märchen', sondern nur um ein dürres Verzeichnis der Parallelen zu den Erzählungen des Tantrākhyāyika handelt. Im übrigen ergibt sich aus Schmidts ‚Erklärung' wiederum, daß er das von mir beanstandete Urteil nicht auf Grund einer kritischen Prüfung, sondern aufs Geratewohl gefällt hat.

Auf den zweiten Vorwurf erwidere ich:

Am 20. Mai 1910 quittierte mir Herr Prof. Schmidt über den Empfang meiner kritischen Ausgabe des Tantrākhyāyika. In seinem Schreiben heißt es wörtlich: ‚Das Geschenk ist für mich um so willkommener, als mir Stumme die Besprechung Deiner Übersetzung dazu aufgetragen hat und eine Vergleichung derselben mit dem Originale eine conditio sine qua non für eine gewissenhafte Arbeit ist.' Aus diesen Worten ergibt sich mit Sicherheit, daß Herrn Prof. Schmidt bei der Abfassung seiner Rezension, entgegen seiner jetzigen Behauptung, die kritische Ausgabe vorlag. Es ergibt sich ferner, daß er sich der Verpflichtung voll bewußt war, an den getadelten Stellen der Übersetzung das Original zu vergleichen. Wann er nun auf Grund der Unterlassung dieser Vergleichung unbegründete Vorwürfe erhebt, so darf er sich nicht beschweren, wenn der zu Unrecht Getadelte auf diese Unterlassungssünde hinweist.

Noch ein Wort über meine Stellung zur Kritik. Daß der Vorwurf der Empfindlichkeit gegen dieselbe, den Schmidt gegen mich erhebt, nicht zutrifft, ergibt sich schon daraus, daß ich selbst nicht nur auf stichhaltige Einwände dieser Kritik ausdrücklich aufmerksam mache (s. oben, S. 11, § 11; S. 23, § 32 und § 33), sondern daß ich auch auf Mängel meiner Arbeit hinweise, welche die Kritik übersehen hat (s. oben S. 1 f.). Daß ich die Einwürfe der Kritik alle einzeln prüfe, sie anerkenne und verwerte,[1] wo sie mir berechtigt erscheinen, andernfalls sie möglichst gründlich widerlege, kann die ernste Kritik nur billigen. Autor und Kritiker suchen die Wahrheit, und nicht darauf kommt es an, wer Recht hat, sondern einzig und allein darauf, was richtig ist.

Großbauchlitz, den 29. August 1911.

Johannes Hertel.

---

[1] In dem billigen Textabdruck des Tantrākhyāyika, welcher in der HOS. erscheinen soll.

Berichtigungen.

Oben S. 160, Z. 2 und 4 v. unten ist der Fehler ,Manus' statt ,Mannus', und S. 166, Z. 3 v. u. sind die sinnstörenden Anführungsstriche hinter ,Doppelt' und vor ,ist' nach der Schlußkorrektur des Vfs. von unberufener Hand in den Text korrigiert worden.

S. 170, Z. 6 lies °स्व° st. °ख°. S. 172, Z. 10 v. u. ist beim Reindruck das ū von बभूव abgesprungen.

Die S. 176 in der Fußnote ausgesprochene Vermutung wird durch Viṣṇu-P. I, 13, 5 gestützt, wo Sudyumna unter den zehn Söhnen genannt wird, die Manu mit Naḍvalā, der Tochter des Prajāpati Vairāja, zeugte.

JOHANNES HERTEL.

Druckfehlerverzeichnis zu WZKM, Bd. XXIII, S. 412—415.

S. 412, Z. 7 v. u. lies *eš-Šeʿárā* (statt *eš-Šeʿázā*).
S. 413, Z. 5 lies *l-Áṭūle* (statt *l-ʿAṭūle*).
Z. 8 lies *tsísūteh* = كِسْوُتُهُ.
Z. 16 lies *J. Shaba* und *J. Sheʿaba* (mit *J*, nicht *I*).
Z. 22 lies *el-G̣aṭṭâr* (mit dem Punkt unter *G*).
Anm. 1 lies *Šbä̂rme* (statt *Šä̂brme*).
S. 414, Z. 13 v. u. lies *ṯöʿlûg̣e, ḏöʿlûg̣* (mit punktiertem *g*).
Z. 1 v. u. lies *el-g̣eʿêsī* (mit punktiertem *g*).
S. 415, Z. 11 lies *umm g̣abbâs, g̣ýbes jég̣bis* (alle *g* punktiert).
Z. 17 lies *g̣abbâs, g̣abbâs* (mit punktiertem *g*).

Dies ist das Druckfehlerverzeichnis zu meinem Aufsatze, der vor zwei Jahren in dieser Zeitschrift erschienen ist. Da derselbe die Druckfehler des größeren Artikels zu DOUGHTY korrigieren sollte, ist es fatal, daß er selber so ungenau ist. Durch ein Mißverständnis konnte die Korrektur von mir nicht gelesen werden.

J. J. HESS.

Zum Aufbau von Ezechiel, Kap. 20.

Von

D. H. Müller.

In dieser Zeitschrift, Band XXII (Jahr 1908), S. 1 ff. habe ich eine Abhandlung: ‚Strophenbau und Responsion in Ezechiel und den Psalmen' veröffentlicht. Sie ist auch separat als Biblische Studien IV im Verlag von ALFRED HÖLDER, Wien erschienen. Die ersten 27 Seiten sind der Kommentierung von Ez. Kap. 20 gewidmet. Als das Kernstück der Rede bezeichnete ich dort die Verse 5—24, indem ich S. 15 unten sage:

„Bei der strophischen Gliederung dieser Rede muß man von der historischen Übersicht (V. 5—24) ausgehen. Diese Übersicht zerfällt in drei Teile: die Israeliten in Ägypten (Kol. A), die Israeliten in der Wüste, erste Generation (Kol. B) und die Israeliten in der Wüste, zweite Generation (Kol. C).[1] Die drei Teile forderten gewissermaßen zu einer gleichmäßigen strophischen Behandlung heraus, ganz so wie die Straflegenden im Koran (Sûrat aš-Šuʿarâ).[2] Die Gliederung dieses mittleren Teiles läßt sich mit mathematischer Gewißheit nachweisen. Der Parallelismus der Strophen in senkrechter und wagrechter Richtung fällt so in die Augen, daß man einfach blind sein muß, um ihn zu leugnen. Freilich mußte der Aufbau erst gefunden werden und dies war bei dem fortlaufenden Text der Überlieferung und dem prosaischen Charakter der Rede nicht leicht. Ich selbst, der ein einigermaßen geübtes Auge für derartige Er-

[1] Jetzt von mir gesperrt, siehe S. 341.

[2] Vgl. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form* I, S 34 ff.

scheinungen mir nach und nach angeeignet habe, bin oft an diesem Kapitel vorbeigegangen, ohne dessen Gliederung zu erkennen.

Die Gliederung der Einleitung und des Schlusses der Rede steht mangels scharfer Responsionen nicht auf der gleichen Stufe der Sicherheit wie die des mittleren Stückes. Die Zeilenabteilung ist, da Reime fehlen, nicht so evident wie im Koran; sie wird aber durch Sinn und Sprachgefühl diktiert und darf auf einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. Der Maßstab, der aus den sicheren Teilen gewonnen wurde, darf unbedenklich auch auf die unsichern angewendet werden. Der Maßstab ist nicht rein metrischer und rhythmischer Natur, sondern vielfach gedanklicher Art, wobei allerdings öfter, wo es angeht und der Gedanke nicht scharf genug ist, auch ein gewisses metrisches Maß in Anwendung kommt."

Um dem Leser ein Bild von dem Aufbau dieses wichtigsten Stückes der Rede zu geben, setze ich auf der danebenstehenden Seite in kleiner Schrift die Verse 6—24 in drei Kolumnen, wobei ich bemerke, daß die V. 17—19 nur aus Raumrücksichten an unrichtigem Orte stehen.

Aus der Übersetzung jener Rede greife ich ebenfalls die Verse 5—24 heraus und setze sie hierher:

A, 0.

(5) Und sprich zu ihnen:
So spricht der Herr JHWH:
Am Tage als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand (zum Schwure) dem Samen des Hauses Jakob
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

A, 1.

(6) An jenem Tage erhob ich ihnen meine Hand,
Sie zu führen aus dem Lande Ägypten, in das Land, das ich ihnen erspähet,

Ezechiel, Kap. 20, V. 6—24.

(6) ביום ההוא נשאתי ידי להם להוציאם מארץ מצרים
[ולהביאם] אל ארץ אשר תרתי להם
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(7) ואמר אליהם
איש שקוצי עיניהם השליכו
ובגלולי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

(8) וימרו בי
ולא אבו לשמע אלי
איש את שקוצי עיניהם לא השליכו
ואת גלולי מצרים לא עזבו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בהם
בתוך ארץ מצרים

(9) ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר נודעתי אליהם לעיניהם
להוציאם מארץ מצרים

(17) ותחס עיני אליהם משחתם
ולא עשיתי אותם כלה במדבר
(18) ואמר אל בניהם במדבר
בחקי אבותיכם אל תלכו
ואת משפטיהם אל תשמרו
ובגלוליהם אל תטמאו
(19) אני יהוה אלהיכם

(10) ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר
ואתן להם את חקותי
(11) ואת משפטי הודעתי אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
(12) וגם את שבתותי נתתי להם
להיות לאות ביני וביניהם
לדעת כי אני יהוה מקדשם

(13) וימרו בי בית ישראל במדבר
בחוקותי לא הלכו
ואת משפטי מאסו
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך חמתי עליהם
במדבר לכלותם

(14) ואעשה למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
[אשר המה בתוכם]
אשר היצאתים לעיניהם

(15) וגם אני נשאתי ידי להם במדבר
לבלתי הביא אותם אל הארץ אשר נתתי
זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות
(16) יען במשפטי מאסו
ואת חקותי לא הלכו בהם
ואת שבתותי חללו
כי אחרי גלוליהם לבם הולך

19 b [אני הוצאתי את אבותיכם מארץ מצרים]
בחקותי לכו
ואת משפטי שמרו
ועשו אותם
(20) ואת שבתותי קדשו
והיו לאות ביני וביניכם
לדעת כי אני יהוה אלהיכם

(21) וימרו בי הבנים
בחקותי לא הלכו
ואת משפטי לא שמרו לעשות אותם
אשר יעשה אותם האדם וחי בהם
את שבתותי חללו
ואמר לשפך חמתי עליהם
לכלות אפי בם במדבר

(22) והשיבותי את ידי
ואעש למען שמי
לבלתי החל לעיני הגוים
אשר הוצאתי א[ב]ותם לעיניהם

(23) גם אני נשאתי את ידי להם במדבר
להפיץ אותם בגוים
ולזרות אותם בארצות
(24) יען משפטי לא עשו
וחקותי מאסו
ואת שבתותי חללו
ואחרי גלולי אבותם היו עיניהם

Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(7) Und ich sprach zu ihnen:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott!

A, 2.

(8) Sie waren aber widerspenstig gegen mich
Und wollten nicht auf mich hören,
Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Auszulassen meinen Zorn an ihnen
Inmitten des Landes Ägypten.

A, 3.

(9) Aber ich tat es um meines Namens willen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gegeben hatte,
Sie aus dem Lande Ägypten herauszuführen.

B, 1.

(10) Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten und brachte sie in die Wüste
(11) Und gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
(12) Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich JHWH sie heilige.

B, 2.

(13) Aber es war widerspenstig gegen mich das Haus Israel in der Wüste.
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.

B, 3.

(14) Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
[In deren Mitte sie waren],
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

B, 4.

(15) Und doch erhob ich ihnen meine Hand in der Wüste,
Sie nicht zu bringen in das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig, eine Zierde ist aller Länder.
(16) Weil sie meine Rechte verachteten,
Und in meinen Satzungen nicht wandelten
Und meine Sabbate entweihten;
Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.

C, 0.

(17) Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
(18) Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht
Und ihre Rechte beobachtet nicht
Und mit ihren Götzen verunreinigt euch nicht.
(19) Ich bin Jahweh euer Gott.

C, 1.

[Ich habe eure Väter aus dem Lande Ägypten geführt.]
In meinen Satzungen wandelt
Und meine Rechte beobachtet
Und tut sie.
(20) Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

C, 2.

(21) Und es waren widerspenstig gegen mich die Kinder,
In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht, sie zu tun.
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
Meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an ihnen auszulassen in der Wüste.

C, 3.

(22) Doch ich hielt meine Hand zurück
Und tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich [ihre Väter] herausgeführt habe.

C, 4.

(23) Auch ich erhob ihnen meine Hand in der Wüste.
Sie zu zersprengen unter die Völker
Und sie zu zerstreuen in die Länder;
(24) Weil sie meine Rechte nicht geübt,
Und meine Satzungen verachtet,
Und meine Sabbate entweiht haben
Und ihre Augen nach den Götzen ihrer Väter [gerichtet] waren

Damit glaube ich jedem Leser die Möglichkeit gewährt zu haben, sich ein Urteil über den Aufbau des Mittelstückes der Rede, wie ich mir ihn gedacht habe, zu bilden.

Vor wenigen Tagen erhielt ich vom Autor einen kleinen Artikel (im ganzen 6 Seiten), der den Titel führt: ‚Ez. 20, 5—22‘ von Prof. Dr. Nivard Schlögl in Wien.[1] Auf den ersten Blick fiel mir die starke Ähnlichkeit der beiden Artikel auf und ich mußte mich darüber wundern, daß nicht mit einem Worte auf meine vor drei Jahren erschienene Arbeit verwiesen worden ist. Es scheint mir daher angemessen, hier einen Auszug aus diesem Artikel abzudrucken, um es jedermann möglich zu machen, beide Artikel in sachlicher und formeller Beziehung miteinander zu vergleichen. Der Artikel beginnt:

‚Ez. 20, 5—22 ist ein Muster prophetischer Rede, sowohl was den Aufbau, als auch was die ausgedehnte Anwendung der Responsion und der Kehrverse anlangt. Nicht minder aber ist diese Rede ein Beispiel, wie der Prophet Ezechiel dieselben Gedanken in verschiedenen Variationen wiederholt, um seine Predigt recht eindringlich zu gestalten . . .

---

[1] Sonderabdruck aus der Biblischen Zeitschrift, Jahrgang IX, Heft 3. Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung.

Was den Aufbau der Rede anlangt, so besteht sie aus drei Teilen; der erste und dritte Teil zählen je 25, der mittlere nur 20 Verse. Von den 70 Vierhebern sind 32 katalektisch. Der 1. Teil (Israel in Ägypten 5c—9) gliedert sich in eine fünfzeilige Einleitungsstrophe und ein Strophenpaar von je 10 Versen; der 2. Teil (Israel in der Wüste, 1. Generation, 10—14) zerfällt in zwei gleiche Strophen von je 10 Versen; der 3. Teil (Israel in der Wüste, 2. Generation,[1] 15—22) zerfällt in zwei zehnzeilige Strophen, zwischen welche eine fünfzeilige Strophe eingeschoben ist.'

Ich gebe auf der umstehenden Seite den Aufbau der Rede, wie er bei Schlögl formuliert ist, wobei ich ausdrücklich bemerke, daß er bei Schlögl fortlaufend, nicht in Kolumnenform gegeben ist. Hingegen sind dort die mit Vers 9^d, bzw. 14 schließenden Strophen durch einen Strich von den folgenden getrennt. Die Akzente Schlögls sind hier weggeblieben. Die kleine Strophe (19^b—20^c) steht bei Sch. zwischen V. 19^a und V. 21 und ist hier nur aus typographischen Gründen danebengesetzt worden. Die genaue Reihenfolge ersieht man übrigens aus der fortlaufenden und wörtlichen Übersetzung, die **ich** des bessern Verständnisses wegen mit den [ ] Ergänzungen des Autors beigefügt habe, da Schlögl sie für überflüssig gehalten hat.

5 a b Und sprich zu ihnen: So spricht der Herr JHWH:
Am Tage, als ich Israel erwählte,
Da erhob ich meine Hand dem Samen des Hauses Jakob
Und gab mich ihnen zu erkennen im Lande Ägypten,
Erhob ihnen meine Hand und sprach:
Ich bin JHWH euer Gott.

6 An jenem Tage erhob ich meine Hand
[Und schwur] ihnen,
Sie hinauszuführen aus dem Lande Ägypten
In das Land, das ich ihnen ge[ge]ben habe,
Das fließend von Milch und Honig,
Eine Zierde ist aller Länder.

[1] Von mir gesperrt, s. S. 335.

Ezechiel, Kap. 20, V. 6—22 (nach N. Schlögl).

6 ביום ההוא | נשאתי ידי
[ואשבע] להם
להוציאם מארץ מצרים
אל ארץ אשר [נ]ת[]תי להם
זבת חלב ודבש
צבי היא לכל הארצות:
7 ואֹמר אליהם | [שמעו־אלי]
איש שקוצי עיניו השליכו
ובגל[]לי מצרים אל תטמאו
אני יהוה אלהיכם

8a וימרו־בי | [בית ישראל]
b ולא אבו לשמע אלי[]
c ואת שקוצי עיניהם לא השליכו
d ואת־גללי מצרים לא עזבו
[ואת משפטיהם שמרו]
e ואמר לשפך | חמתי עליהם
לכלות אפי בהם ב[]מצרים:
9a ואעש למען שמי
b לבלתי החל | לעיני הגוים[]
c אשר נודעתי אליהם לעיניהם[]:

10 ואוציאם | מארץ מצרים
ואביאם | אל־המדבר
16d כי אחרי גל[]ליהם | לבם הלך
17 ותחס עיני | עליהם משחתם
ולא־עשיתי א[]תם כלה במדבר
11 ואתן להם את חקותי
ואת משפטי הודעתי אותם[]
12 וגם את שבתותי | נתתי להם
להיות לאות | ביני וביניהם
לדעת כי אני | יהוה מקדשם

13 וימרו בי | בית ישראל
במדבר בחקתי לא הלכו
ואת־משפטי מאסו
אשר יעשה[] האדם וחי בהם
ואת שבתותי חללו מאד
ואמר לשפך | חמתי עליהם
במדבר לכלותם:
14 ואעש[] למען שמי
לבלתי החל | לעיני הגוים
אשר הוצאתים לעיניהם:

15 וגם־אני נשאתי | ידי להם
[ואשבע] במדבר
לבלתי הביא אותם
אל הארץ אשר נתתי [להם]
זבת חלב ודבש
צבי היא לכל־הארצות:[]
18a ואמר אל־בניהם במדבר
b בח[]קי אבותיכם אל־תלכו[]
d ובגל[]ליהם | אל־תטמאו[]
19a אני יהוה אלהיכם[:]

21 וימרו־בי [גם־]הבנים
[ו] בחקותי לא־הלכו
ואת משפטי לא־שמרו
אשר יעשה[] האדם | וחי בהם
[ו]את־שבתותי חללו
ואמר לשפך | חמתי עליהם
לכלות אפי | בם במדבר:
22b []ואעש למען שמי
c לבלתי החל | לעיני הגוים
d אשר הוצאתי אותם לעיניהם:

19b [ו]בחקותי לכו
c ואת־משפטי שמרו[]:
20 ואת־שבתותי קדשו
והיו לאות | ביני וביניכם
לדעת כי אני | יהוה אלהיכם:

7 Und ich sprach zu ihnen [höret auf mich]:
Werfet ein jeder die Scheusale eurer Augen fort
Und mit den Götzen Ägyptens verunreinigt euch nicht,
Ich bin JHWH euer Gott.

8 a Und es war widerspenstig gegen mich [das Haus Israel]
b Und wollten nicht auf mich hören,
c Die Scheusale ihrer Augen warfen sie nicht fort
d Und die Götzen Ägyptens ließen sie nicht fahren
[Und ihre Rechte beobachteten sie.]
e Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
f Auszulassen meinen Zorn an ihnen in Ägypten.
9 a Aber ich tat es um meines Namens willen,
b Um ihn nicht zu entweihen vor den Augen der Völker, [ ]
(sic) d Vor deren Augen ich mich ihnen zu erkennen gab. [ ]

---

10 Und ich führte sie heraus aus dem Lande Ägypten
Und brachte sie in die Wüste.
16 d Denn nach ihren Götzen ging ihr Sinn.
17 Aber ich (mein Auge) hatte Mitleid mit ihnen, sie zu verderben,
Und ich machte ihnen nicht den Garaus in der Wüste.
11 Und ich gab ihnen meine Satzungen
Und meine Rechte tat ich ihnen kund [ ].
12 Auch meine Sabbate gab ich ihnen,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und ihnen,
Damit man erkenne, daß ich, JHWH, sie heilige.

13 Aber es war widerspenstig gen mich das Haus Israel
In der Wüste. In meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte verachteten sie,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe,
Und meine Sabbate entweihten sie gar sehr.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
In der Wüste sie zu vernichten.
14 Und ich tat es meines Namens wegen,
Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

---

15 Aber auch ich erhob ihnen meine Hand
[Und schwor] in der Wüste,
Sie nicht zu bringen
In das Land, das ich [ihnen] geben wollte,
Das fließend von Milch und Honig,
Eine Zierde ist aller Länder. [ ]
18 a Und ich sprach zu ihren Kindern in der Wüste:
b In den Satzungen eurer Väter wandelt nicht [ ]
d Und mit ihren Götzen verunreinigt euch nicht. [ ]
19 a Ich bin JHWH euer Gott.

19 b [Sondern] in meinen Satzungen wandelt
c Und meine Rechte beobachtet [ ]
20 Und meine Sabbate heiliget,
Daß sie ein Zeichen seien zwischen mir und euch,
Damit man erkenne, daß ich JHWH euer Gott bin.

21 Und es waren widerspenstig gegen mich [auch] die Kinder,
[Und] in meinen Satzungen wandelten sie nicht
Und meine Rechte beobachteten sie nicht,
Welche der Mensch tun soll, damit er durch sie lebe.
[Und] meine Sabbate entweihten sie.
Da dachte ich meinen Grimm über sie auszuschütten,
Meinen Zorn an sie auszulassen in der Wüste.
22 b [ ] Und ich tat es meines Namens wegen,
c Um ihn nicht zu entweihen in den Augen der Völker,
d Vor deren Augen ich sie herausgeführt habe.

Meines Erachtens liegt hier der objektive Tatbestand klar zutage. Jeder kann und soll sich ein Urteil bilden einerseits über das Verhältnis beider Artikel zueinander, andererseits über den Wert der Abweichungen Schlögls von meinem Versuche.

Eine ähnliche Kontroverse zwischen mir und Schlögl hat gerade vor einem Dezennium stattgefunden und es scheint mir angemessen, eine Stelle aus meinen Bibl. Stud. III, S. 126—127, welche die Tatsache objektiv darlegt, hier abzudrucken:

‚NIVARD SCHLÖGL hat in seinem Ecclesiasticus (1901) die Strophengliederung aus meiner Schrift ‚Strophenbau und Responsion' herübergenommen. Ich gebe eine genaue vergleichende Tabelle:

Sirach Kap. 39 (MÜLLER): (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1); S. 78—79
„ „ 39 (SCHLÖGL): 2 + (10 + 10) + (2 + 1); S. 7—9.

In der Konstituierung des Textes weicht er öfters von mir ab, zerlegt auch noch die Zehner nach ZENNERscher Manier in Strophe und Antistrophe.

Sirach Kap. 40 (MÜLLER): (10 + 10) + 10; S. 81—82 und 86
„ „ 40 (SCHLÖGL): (10 + 10) + 10; S. 11—13.

Auch hier kommen Textabweichungen vor.

Sirach Kap. 41—42 (MÜLLER): 2 + (10 + 10); S. 83 ff.
„ „ 41—42 (SCHLÖGL): 2 + (10 + 10); S. 15.

Auch hier sind Textvarianten vorhanden. Dagegen stimmt er in der Hervorhebung der Responsionen in allen Strophen vollständig mit mir überein.

Dr. SCHLÖGL führt wohl mein Buch in dem Literaturverzeichnis an, unterläßt es aber zu sagen, daß er diese strophische Gliederung mir entlehnt hat.

Es liegt noch eine andere Arbeit über Sirach vor, eine der besten, die ich kenne: Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus . . . von Prof. Dr. NORBERT PETERS (1902). Abgesehen von dem vortrefflichen Kommentar zu Sirach, welchen dieses Werk liefert, scheint mir die strophische Gliederung sehr glücklich darin durchgeführt zu sein. Daß der Verfasser meine Schriften benutzt hat, bekennt er ausdrücklich und ich halte es für angemessen, die Stelle (S. 91*), welche sich auf die strophische Gliederung bezieht, hier anzuführen:

‚Endlich hat D. H. MÜLLER (Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78—86) verschiedene Zehnzeiler nachgewiesen. An seine Ergebnisse habe ich selber in meinem Aufsatze „zur Strophik im Ecclesiasticus“ in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1900,

S. 180—193 angeknüpft, eine Reihe weiterer Zehnzeiler, sowie diverse Achtzeiler statuierend und im übrigen für 39, 15 bis 50, 24 konstatierend, daß eine einheitlich durchgeführte Strophik nicht vorhanden ist. Dieses Resultat ergab sich mir auch für die seitdem hinzugekommenen Partien.‘

‚Auch Peters hat die erwähnten Strophen herübergenommen, aber jedesmal auf meine Schrift verwiesen. So sagt er S. 163: ‚Für c. 39 ist bezüglich des Strophenbaues grundlegend D. H. Müller, Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78 ff.‘; S. 172: ‚Die kunstvolle Anordnung des vorstehenden Abschnittes hat D. H. Müller a. a. O. S. 80—81 erschlossen.‘ Ibid. ‚Zur Strophik von c. 40, V. 1—7 vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 81—83‘; S. 191: ‚Zur Strophik von 41, 14—42, vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 83—86.‘ Ich führe diesen vertrauenswürdigen Zeugen an, weil N. Schlögl in seinem Ecclesiasticus S. xxxiii, Note 2, sagt: ‚Valde mirati sumus, cum legeremus tractatum Dr. Norbert Peters de structura strophica Ecclesiastici (Tübinger Quartalschrift 1890, p. 180) ubi Doctorem D. H. Müller contra Doctorem Grimme quasi defendit‘ und dabei stillschweigend meine Strophen in seine Schrift hinübernimmt.‘[1]

Während der Korrektur dieses Artikels erhielt ich (am 16. Okt. 1911) das soeben erschienene Buch ‚Die Psalmen, hebräisch und deutsch, mit einem kurzen wissenschaftlichen Kommentar von Dr. Nivard Schlögl, O. Cist., o. Universitätsprofessor in Wien, Graz und Wien 1911‘. Eine flüchtige Durchsicht dieses Werkes liefert zwei schwerwiegende Tatsachen. Sie mögen hier kurz angeführt werden:

1. Im Jahre 1896 hat Prof. J. K. Zenner S. J. den Psalm 132 nach langjähriger Beschäftigung mit demselben durch eine geistreiche Konjektur in zwei gleiche Kolumnen zerlegt, die miteinander korrespondieren, und nach dem Erscheinen meiner Propheten (ausgegeben

[1] Dieser Absatz war dort als Note gesetzt.

am 15. Okt. 1895) in der *Zeitschrift für katholische Theologie*, Band xx (1896), S. 378 ff. veröffentlicht. In seinem Buche ‚Die Chorgesänge der Psalmen‘, S. 2 ff. gibt ZENNER eine Skizze der Abhandlung, die also lautet: ‚Dieselbe geht aus von der Responsion und veranschaulicht dieselbe am lateinischen Texte:

1 Memento Domine David,
et omnis mansuetudinis eius,

2 Sicut iuravit Domino,
votum vovit Deo Iacob:
3 Si introiero in tabernaculum domus meae,
si ascendero in lectum strati mei,
4 Si dedero somnum oculis meis,
et palpebris meis dormitationem,
5 Donec inveniam locum Domino,
tabernaculum Deo Iacob.

6 Ecce audivimus eam in Ephrata,
invenimus eam in campis silvae.
7 Introibimus in tabernaculum eius,
adorabimus in loco, ubi steterunt pedes eius.

8 Surge, Domine, in requiem tuam,
tu et arca sanctificationis tuae.
9 Sacerdotes tui induantur iustitiam,
et sancti tui exsultent.
10 Propter David servum tuum
non avertas faciem Christi tui.

11 Iuravit Dominus David veritatem,
et non frustrabitur eam:
De fructu ventris tui
ponam super sedem tuam.
12 Si custodierint filii tui testamentum meum,
et testimonia mea haec quae docebo eos,
Et filii eorum usque in saeculum
sedebunt super sedem tuam.

13 Quoniam elegit Dominos Sion,
elegit eam in habitationem sibi.
14 Haec requies mea in saeculum saeculi,
hic habitabo quoniam elegi eam.

15 Viduam eius benedicens benedicam,
pauperes eius saturabo panibus.
16 Sacerdotes eius induam salutari,
et sancti eius exsultatione exsultabunt.
17 Illuc producam cornu David,
paravi lucernam Christo meo.
18 Inimicos eius induam confusione,
super ipsum autem efflorebit sanctificatio mea.

Die Responsion ist unzweifelhaft. Dem Schwur Davids an Jahve steht ein gleich umfangreicher Schwur Jahves an David gegenüber, auch im übrigen zeigen sich ähnliche Beziehungen. Am meisten stört dieselbe ein Überschuß der ersten Hälfte zu Anfang und ein Defizit nach Vers 10.

Meine These lautete nun: Die Responsion muß vollständig gemacht werden, indem Vers 1 hinter Vers 10 gesetzt wird; Vers 2 als Anfangsvers des Psalmes lautet: Iuravit David Domino.

Daß der Inhalt die Versetzung zuläßt, wird zunächst gezeigt, dann werden als weitere Gründe geltend gemacht: 1) die grammatisch, logisch und psychologisch schiefe und ungerechtfertigte Verknüpfung von Vers 1 und 2; 2) das Zeugnis des Chronisten, der (2 Par. 6, 41) die Schlußstrophe des ersten Teiles zitiert und dabei unsern Vers 1 hinter Vers 10 liest.

Ne averteris faciem Christi tui,
Memento misericordiarum David, servi tui.

Wie aber der Vers, ohne eigentliche Änderung des Textes zunächst zu bewirken, an den Anfang kommen und an seiner ursprünglichen Stelle verschwinden konnte, wird dann eingehend erläutert durch die Hypothese des „responsorischen“ Vortrages, wofür ich auf die „Zeitschrift“ verweise.

Nach diesen Vorarbeiten versuchte ich eine vorläufige Übersetzung, an die sich gleich neue Schwierigkeiten anschlossen.

Die Übersetzung lautet:

2 Es schwur David dem Jahve,
gelobte dem Starken Jakobs:
3 Nicht betrete ich mein Wohngezelt,
nicht besteige ich mein Lagerbett,
4 Nicht gönne ich Schlaf meinen Augen,
noch Schlummer meinen Wimpern,
5 Bis ich finde eine Stätte für Jahve,
eine Wohnung für den Starken Jakobs.

6 Siehe, wir hörten sie in Ephrata,
wir fanden sie in Qirjath Jearim,
7 Laßt uns eintreten in seine Wohnung,
laßt uns niederfallen vor dem Schemel seiner Füße.

8 Erhebe dich Jahve nach deiner Ruhestätte,
du und deine machtvolle Lade!
9 Deine Priester kleide Gerechtigkeit,
und deine Frommen mögen jubeln.
10 Wegen David deines Knechtes
weise nicht zurück deinen Gesalbten,
(1) Gedenke, Jahve, deiner Huld gegen David
und all seiner Unterwürfigkeit!

11 Es schwur Jahve dem David
Wahrheit, von der er nicht abgeht:
Von deines Leibes Frucht
will ich setzen auf deinen Thron.
12 Wenn deine Söhne meinen Bund halten
und die Zeugnisse, die ich sie lehre,
So sollen auch ihre Söhne auf ewig
sitzen auf deinem Thron.

13 Ja erwählt hat Jahve Sion,
es erkoren zu seinem Wohnsitz.
14 ‚Das ist meine Ruhestätte für und für,
hier will ich wohnen, denn ich habe sie erkoren.‘

15 ‚Sion will ich reichlich segnen,
ihre Armen sättigen mit Brot,
16 ‚Ihre Priester kleiden in Heil,
ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
17 ‚Dort will ich Macht verleihen David,
zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten,
18 ‚Seine Feinde will ich kleiden in Schande,
aber über ihm soll erstrahlen sein Diadem.‘

ZENNER setzt dann weiter seine Strophentheorie auseinander, von der wir hier absehen können und schließt darauf die Skizze seiner Abhandlung, die ihm Herzenssache und auf die er mit Recht innerlich stolz war, mit folgendem Satze ab:

‚Prüfend überschaue ich noch einmal die ganze Abhandlung. Mein Eindruck ist: Wie kühn die Sache auch aussehen mag, das ist die Lösung der Frage, die ich ein Vierteljahrhundert lang als ungelöst betrachten mußte.'

Ich füge noch der Übersichtlichkeit wegen den hebräischen Text des Psalms 132 ein:

Psalm 132.

2 נשבע [דוד] ליהוה
נדר לאביר יעקב
3 אם אבא באהל ביתי
(אם) אעלה על ערש יצועי
4 אם אתן שנה לעיני
לעפעפי תנומה
5 עד אמצא מקום ליהוה
משכנות לאביר יעקב

6 הנה שמענוה באפרתה
מצאנוה בשדי יער
7 נבואה למשכנותיו
נשתחוה להדום רגליו

8 קומה יהוה למנוחתך
אתה וארון עזך
9 כהניך ילבשו צדק
וחסידך ירננו
10 בעבור דוד עבדך
אל תשב פני משיחך
(1) זכר יהוה לדוד
[ו]את כל ענו[ו]תו

11 נשבע יהוה לדוד
אמת לא ישוב ממנה
מפרי בטנך
אשית לכסא לך
12 אם ישמרו בניך בריתי
ועדותי זו אלמדם
גם בניהם עדי עד
ישבו לכסא לך

13 כי בחר יהוה בציון
אוה למושב לו
14 זאת מנוחתי עדי עד
פה אשב כי אויתיה

15 צידה ברך אברך
אביוניה אשביע לחם
16 וכהניה אלביש ישע
וחסידיה רנן ירננו
17 שם אצמיח קרן לדוד
ערכתי נר למשיחי
18 אויביו אלביש בשת
ועליו יציץ נזרו

Ich selbst habe in meinem Buche ‚Strophenbau und Responsion' (*Biblische Studien* II), S. 7 ff. diesen Psalm nach Zenner abgedruckt und dem Verfasser meine Zustimmung zu dieser Entdeckung ausgesprochen. Auf diesen Psalm bezieht sich mein Brief vom 8. Dezember 1895, der sich im Nachlaß Zenners gefunden hat.

Nun hat Prof. Schlögl diesen Psalm in sein Buch S. 206 ff. in genau derselben Form mit geringfügigen textlichen Änderungen (die aber keine Verbesserungen sind) herübergenommen, ohne mit einem

Wort Zenners zu erwähnen, dessen Buch er doch kennen mußte, und ich frage nun, wie sich Schlögls Worte im Vorwort: ‚Wo eine bewußte Entlehnung geschah, dort ist sie auch als solche kenntlich gemacht,‘[1] damit in Einklang bringen lassen?[2] —

2. Die zweite Tatsache betrifft Psalm 19 und 119, welche ich in dem oben angeführten Buche (*Biblische Studien* II, S. 54—60) behandelt habe. Mit diesen Psalmen habe ich mich in den *Biblischen Studien* III. Heft, S. 114 ff. nochmals beschäftigt und dabei auf die Tatsache hingewiesen, daß meine Hypothese die Zustimmung namhafter Gelehrter gefunden hat und daß ein gründlicher Bibelforscher vom Range des verewigten Baethgen, meine Verbesserungen zum Ps. 119, zweiundzwanzig an Zahl, unter ausdrücklicher Anführung meiner Hypothese in ehrlicher Weise herübergenommen hat. Er sagt in seinem Kommentar 1904, S. 357: ‚Den Grund dafür aber, weswegen der Dichter (in Ps. 119) Abschnitte von je acht Versen formte, findet D. H. Müller wahrscheinlich mit Recht darin, daß er acht aus Ps. 19, 8—11 (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff ‚Wort Gottes‘, nämlich תורה, פקודים, עדות, משפטים, מצות, חקים, דבר, אמרה zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בהוחיכער beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Texte noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschnitten דמסצקרשת kommt je eine Ab-

[1] Von mir gesperrt.

[2] Herr Prof. Schlögl sagt in seinem Kommentar auf S. 207: ‚Das Gedicht zerfällt in zwei gleichförmig gebaute Teile von je drei Strophen. Die je erste und dritte Strophe beider Teile korrespondieren auffallend, daß niemand an der richtigen strophischen Gliederung zweifeln sollte, wenn auch V. 1 nicht an seinem Platze steht. Die beiden Mittelstrophen haben nur je vier Verse, die übrigen je acht Verse . . . Dem ersten Teile liegt der Schwur Davids zugrunde, dem Herrn ein Haus zu bauen, dem zweiten Teile der Schwur Jahves, dem Hause Davids ewigen Bestand zu verleihen.‘ In der von mir gesperrten Stelle sucht Schlögl die Sache als selbstverständlich darzustellen und dennoch hat dies vor Zenner niemand gefunden und begründet und dennoch steht das deutlich im Namen Zenners im II. Heft meiner biblischen Studien (1898), welches auch Schlögl nachweisbar vielfach benutzt hat.

weichung vor und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synonyma. D. H. Müller hat den Nachweis erbracht, daß diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach nur Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf D. H. Müller zurück.‘[1] Dem gegenüber führte ich dort die Tatsache an, daß Prof. Ch. A. Briggs ebenfalls die zweiundzwanzig Verbesserungen in Text und Tafel seines Kommentars eingetragen hat, ohne zu sagen, daß er sie meiner Schrift entnommen, dabei aber, wie es in der Art solcher Entlehner liegt, gegen mein Buch an anderen Stellen polemisiert hat.

Herr Prof. Schlögl hat allerdings nur 21 Verbesserungen herübergenommen — eine hat er übersehen. Dadurch wie durch andere kleine Änderungen kann der Tatbestand nicht verdunkelt werden. Ich lenke die Aufmerksamkeit des prüfenden Lesers auf S. 190 von Schlögls Kommentar:

‚Er ist ein fünfhebiges Loblied auf das göttliche Gesetz in verschiedenen Variationen, wie 19, 8—14, woher auch sechs verschiedene Synonyma für Gesetz genommen sind: תּוֹרָה, עֵדוּת, פִּקּוּד, מִשְׁפָּט, (אֹמֶר), אִמְרָה, מִצְוָה. Dazu wählte der Verfasser noch דָּבָר und חֹק[2] und schmiedete dann nach der Ordnung des Alphabets 22 Strophen, deren je acht Verse der Reihe nach mit demselben Buchstaben des Alphabetes beginnen und in variierender Reihenfolge obige acht Synonyma für ‚Gesetz‘ enthalten.‘

Und bitte damit S. 59 meiner oben angeführten Schrift (*Bibl. Stud.* II) zu vergleichen:

[1] Vgl. auch E. Kautzsch in Theolog. Studien und Kritiken 1899, S. 309, in einer Anzeige meiner Schrift: ‚Unter den Belegen aus den Psalmen verdient in erster Linie die Analyse von Ps. 119 Hervorhebung. Was der Verfasser hier entdeckt hat, kann in keiner Weise mehr als bloße Hypothese bezeichnet werden, vielmehr gibt er eine unanfechtbare Erklärung des Umstandes, daß in diesem alphabetischen Psalm jedem Konsonanten genau acht Verse zugewiesen sind.‘

[2] Es ist interessant festzustellen, daß auch Briggs die beiden Worte חק und דבר ungern aus Ps. 19 herübernimmt.

,Als Quelle dieser Synonyma darf in der Tat mit ziemlicher Gewißheit Psalm 19, 8—11 angesehen werden, wo תורה, עדות, פקודים, מצוה, משפטים vorkommen. Für יראת יהוה טהורה עמדת לעד, das in den Zusammenhang nicht paßt, muß אמרת gelesen werden, wie אמרת יהוה צרופה (2 Sam. 22, 31; Psalm 18, 31; Prov. 30, 5; vgl. auch Psalm 105, 19; 119, 89, 90, 140), ferner אמרות יהוה אמרות טהרות (Psalm 12, 7) beweisen. Ist es nun, nachdem sechs Synonyma an einer Stelle nachgewiesen worden sind, sehr gewagt, den rhythmisch und gedanklich verstümmelten Vers 11 zu ergänzen und die zwei fehlenden Synonyma einzufügen?

8	תורת יהוה תמימה	משיבת נפש
	עדות יהוה נאמנה	מחכימת פתי
9	פקודי יהוה ישרים	משמחי לב
	מצות יהוה ברה	מאירת עינים
10	[אמרת] יהוה טהורה	עמדת לעד
	משפטי יהוה אמת	צדקו יהדו
11	[חקי יהו]ה[1] נחמדים	מזהב ומפז
	דב[רי]ו[2] מתיקים מדבש	ונופת צופים[3]

Liegt hier etwa auch eine unbewußte Entlehnung vor? Die Beantwortung dieser Frage überlasse ich der Öffentlichkeit.

Zum Schluß möchte ich noch aus bestimmten Gründen die Tatsache feststellen, daß Herrn Prof. Dr. N. SCHLÖGL das II. Heft meiner biblischen Studien, ,Strophenbau und Responsion' (Wien 1898), vorlag und daß er sich damit eingehend beschäftigt hat. Die Beweise für diese Tatsache sind:

1. Prof. SCHLÖGL führt dieses Buch in dem Literaturverzeichnis zu seinem Ecclesiasticus an.

2. Er hat daraus die Stücke aus Sirach entlehnt, dieselben, welche auch Prof. PETERS unter ausdrücklicher Zitierung dieses Buches herübergenommen hat (S. 78—86).

---

[1] Ausgefallen ist von ו (von יחדו) bis ו. Dadurch wird das syntaktisch schwierige הנחמדים beseitigt.

[2] In רב..ו sind noch die Überreste von דבריו erkennbar.

[3] Vgl. Prov. 16, 24 צוף דבש אמרי נעם מתוק לנפש ומרפא לעצם.

3. In demselben Hefte wird die Arbeit Zenners über Ps. Cap. 132 kurz besprochen (S. 7—8).

4. In demselben Hefte ist meine Arbeit über Ps. 119 und 19 zum ersten Male publiziert worden (S. 54—61).

5. In demselben Hefte finden sich folgende höchst auffallende Konjekturen zu Ps. 76, 5/6:

Für אשתוללו (6): נאור אתה אדיר מהררי טרף (5) der Massora

‚Furchtbar bist du, herrlich von den ewigen Bergen her‘ (Kautzsch) lese und übersetze ich:

[נורא] אתה אדיר מ[שח]רי טרף (6) אשתוללו

‚Furchtbar bist du, herrlich; die Beute suchten, wurden beraubt‘ und sage auch dort im Kommentar (S. 52):

‚Ich habe auch versucht, zwei schwer verstümmelte Stellen zu heilen; so lese ich (V. 5) מ[שח]רי טרף für מהררי טרף unter Hinweis auf Hiob 24, 5: משחרי לטרף und verbinde damit das im folgenden Verse überschüssige אשתוללו, welches hier als Gegensatz vortrefflich paßt‘.

Herr Schlögl hat dieselbe Lesart in den Text aufgenommen (nur השתוללו für אשתוללו) und übersetzt: ‚Die Beute suchten, sind ausgeplündert‘. In den Noten sagt er: 5^b ist schlecht abgeteilt und verderbt. — Ein Hinweis auf Heft II fehlt!

Liegt hier auch eine unbewußte Entlehnung vor?

Bemerkungen über die vrātya's.

Von

Jarl Charpentier.

Als ich in der *WZKM.* xxiii, 151 ff. in kürzester Form einige Beiträge zur Kenntnis des Rudra-Śiva-Kultus und der älteren Formen der Śiva-Religion lieferte, kam ich auch auf die Frage zu sprechen, was unter *vrātya* zu verstehen wäre, und in welchem Verhältnisse die dieser Sekte angehörigen Stämme zu dem Kultus des Rudra-Śiva ständen.[1] Die gedrängte Form der erwähnten Abhandlung schloß die Möglichkeit aus, tiefer auf die Frage einzugehen; nur habe ich dort als Erklärung für den üblen Ruf, in dem die *vrātya*'s bei den brahmanischen Verfassern stehen, kurz die Ansicht dargelegt, an der ich fortwährend festhalte, daß diese Leute gerade den gewissermaßen außerhalb der orthodoxen Religion stehenden Gott Rudra-Śiva als höchste Gottheit verehrten, und zwar vielfach seinen Kultus in ganz abschreckenden Formen, die unzweifelhaft den Verdacht und Abscheu ihrer brahmanischen Nachbarn erregen mußten, betrieben.

Im folgenden gebe ich teils eine kurze Übersicht der absonderlichen Opfer, die die brahmanischen Theologen *vrātyastoma*'s nennen und welche den Zweck hatten, solchen außerhalb der Kirche — wenn man einen solchen Ausdruck hier gebrauchen darf — stehenden Ungläubigen Eintritt in den Verband der Rechtgläubigen zu verschaffen, teils eine Übersetzung des xv. Buches des Atharva-Veda, das wiederum eine Verherrlichung des *vrātya*, und zwar sowohl des

[1] Vgl. pp. 155—159.

göttlichen, d. h. des Rudra-Śiva, wie seines irdischen Abbildes, des śivaitischen Asketen, enthält. Es scheinen mir hier die Tatsachen sich so genau ineinander zu fügen, daß ein Zweifel an dieser Deutung des Verbandes von Religionsgenossen, die man *vrātya*'s nannte, kaum berechtigt sein kann. Sie sind unzweifelhaft die Begründer des ausgedehnten Rudra-Śiva-Kultus, die geistlichen Ahnherren der späteren und jetzigen śivaitischen Gläubigen.

1. Die vrātyastoma's.

Zuerst einige Worte als Einleitung. Für die Verfasser der zur Ritualliteratur gehörenden Sūtras und die in ihren Spuren wandernden Rechtsgelehrten — wie sie ihre Ansichten in den Gesetzbüchern und dem großen Epos niedergelegt haben — sind die *vrātya*'s in rein theoretischem Sinne *patitasāvitrīka*'s,[1] d. h. Menschen oder Abkömmlinge von Menschen, die die geregelte Zeit, innerhalb welcher die Sāvitrī gelernt werden muß, überschritten und sich damit von der Gemeinschaft der Rechtgläubigen abgesondert haben. So z. B. Āśv. GS. I, 19, 5—8; Śāṅkh. GS. II, 1, 6—9; Gobh. GS. II, 10, 4—5; Pār. GS. II, 5, 36—39 usw. und von den Rechtsgelehrten z. B. Yājñ. I, 37 f.:

āṣoḍaśād ādvāviṃśāc caturviṃśāc ca vatsarāt |
brahmakṣatraviśāṃ kāla āupanāyikaḥ paraḥ ||
ata ūrdhvaṃ patanty ete sarvadharmabahiṣkṛtāḥ |
sāvitrīpatitā vrātyā vrātyastomād ṛte kratoḥ ||

Vgl. Manu II, 39—40; Vi. XXVII, 27; Vas. XI, 74 f. usw. Solche Menschen stehen also vollständig außerhalb der Gesetzesordnung der Rechtgläubigen, man soll sich nicht mit ihnen durch Heirat vermischen (Gobh. II, 10, 6), sie nicht den Opfern beiwohnen lassen usw. Unterricht und Sakramente (*saṃskāra*) durften sie nicht genießen (Pār. II, 5, 42) und konnten erst durch die sogenannten *vrātyastoma*'s wieder in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen aufgenommen werden.[2]

---

[1] Vgl. Hillebrandt, *Ritualliteratur* 51.

[2] Der Kommentar zu Āśv. I, 19, 8 nennt als anderes Mittel auch das *uddāakavrata*: vgl. Vāikh., der *Uddālakahoma* oder ein Aśvamedhabad vorschreibt (Hillebrandt, *Rituallit.* 51). Was unter dem Gelübde oder der Spende des Uddālaka

Neben dieser Ansicht, nach welcher jeder *vrātya* doch von brahmanischen Vorfahren stammt, und die ja ebenso vernünftig ist, als wenn ein christlicher Theologe behaupten würde, alle Geschöpfe seien ursprünglich Christen gewesen, hätten sich aber durch Vernachlässigung der Taufe aus der Kirche ausgeschlossen,[1] geht eine Modifikation derselben, die aus den wirklichen Tatsachen gezogen wurde. Es könnte auch einem Rechtsgelehrten wie Manu nicht entgehen, daß doch diese schrecklichen Menschen[2] nicht überall unter den Rechtgläubigen wohnten, sondern besonders bestimmte Gegenden behelligten, m. a. W. besonders gewisse Stämme und Familien, der höchsten und der niedrigsten Klasse der Gesellschaft angehörend — *patitasāvitrīka*'s waren. Über sein System der Kasten, das ja ebenso unsinnig wie die Ansicht der Theologen über das Versäumnis der Sāvitrī ist, gibt uns die Stelle (Manu) x, 20—23 wichtige Aufschlüsse:

dvijātayaḥ savarṇāsu janayanty avratāṃs tu yān[3] |
tān sāvitrīparibhraṣṭān vrātyān iti vinirdiśet ||
vrātyāt tu jāyate viprāt pāpātmā Bhṛjjakaṇṭakaḥ[4] |
Āvantya-Vāṭadhānāu ca Puṣpadhaḥ Śāikha eva ca[5] ||

(wohl des berühmten U. Āruṇi) zu verstehen ist, sagen uns die Ritualisten leider nicht (vgl. WEBER, *ISt.* x, 101, A. 3). Über die Reinigung verschiedener Übeltäter durch Eintauchen ins Wasser, wo der Aśvamedhaopferer sein Bad genommen hat, s. HILLEBRANDT, *Rituallit.* 152.

[1] Ob wirklich eine solche Ansicht jemals geäußert worden ist, weiß ich leider nicht.

[2] Vgl. z. B. MBh. v, 1227 ff. (= v, 34, 46 ff.): *agāradāhī garadaḥ kuṇḍāśī somavikrayī* | *parvakāraś ca sūcī ca mitradhruk paradārikaḥ* || *bhrūṇahā gurutalpī ca yaś ca syāt pānapo dvijaḥ* | *atitīkṣṇaś ca kākaś ca nāstiko vedanindakaḥ* || *sruvapragrahaṇo vrātyaḥ kīnāśaś cātmavān api* | *rakṣed yuktaś ca yo hiṃsyāt sarve brahmahabhiḥ samāḥ* || oder den Lexikographen Halāyudha 2, 249: *vrātyaḥ saṃskārahīnaḥ syād avakīrṇo kṣatavrataḥ* | *śiśvidāno durācāras tyaktāgnir brahmahā dvijaḥ* ||

[3] *sutān* Gov., Nand.

[4] G. BÜHLER, SBE. xxv, 406, n. 21 nach Gāut. IV, 200 Medh., Gov. Nār. K.

[5] *Puṣpaśekhara* Medh.; *Puṣyaḥ śāikhakas tathā* Gov. (Komm. *puṣyavasāiśakha*); *Puṣpasībaka eva sa* Nand. Bei *śāikhaka* und °*śāiśakha* wird man doch an *nāicāśākhá* erinnert in RV. III, 53, 14: *kíṃ te kṛṇvanti kīkaṭeṣu gávo náśiraṃ duhre na tapanti gharmám* | *á no bhara prámagandasya védo nāicāśākháṃ maghavan ran-*

Jhallo Mallaś ca rājanyād vrātyāl Licchivir[1] *eva ca* |
Naṭaś ca Karaṇaś cāiva Khaso Draviḍa eva ca ||
vāiśyāt tu jāyate vrātyāt sudhanvācārya eva ca |
Kārusaś[2] *ca Vijanmā*[3] *ca Māitraḥ Sātvata eva ca* ||

Ich habe schon früher (*WZKM.* XXIII, 155) auf den Unsinn, die hochvornehmen Licchavis und Mallas, die uns aus der Lebensgeschichte des Buddha so wohlbekannt sind, zu den verächtlichen Mischlingskasten zu zählen, hingewiesen, und ich hebe nochmals hervor, daß dies davon kommt, daß jene Adelsfamilien ohne Zweifel Anhänger der Rudra-Śiva-Religion waren. So oft wir von ihnen in den Pālitexten hören, niemals wird doch berichtet, daß sie brahmanische Opferfeste veranstalteten; und hoch über den, wie es scheint, ziemlich zurückgedrängten Brahmanen des Ostlandes (den ‚*māgadhadeśīya brahmabandhu*‘, s. unten), der einen grellen Kontrast zu dem stolzen Brahmanen des Madhyadeśa und des Westens[4] bildet, ragt der Fürst, der Edelmann; die erste Kaste im Staate bildeten hier die *Kṣatriya*'s — darüber belehrt uns das Leben Buddhas; anderswo wäre ein Gotama, ein Mahāvīra, ein Aśoka nicht entstanden.[5]

Die Opfer, durch welche nun solche ‚outsiders‘ aufgenommen wurden, heißen, wie bekannt, *vrātyastoma*'s. Die Literatur über sie findet sich bei Kāty. Śr. S. XXII, 4, 1—28; Lāṭ. Śr. S. VIII, 6, 1—30 und im TMBr. XVII, 1—4,[6] sowie bei HILLEBRANDT, *Rituallit.*, 139 f.; WEBER,

---

dhayā naḥ || GELDNER erklärt das Wort als die Hauptstadt der Kīkaṭa; Sāyaṇa leitet es ab von *nīcāśākha*, es wäre ein durch niedrige Heirat seiner Kaste verlustig Gegangener. Was *prámaganda* ist, darüber scheinen sowohl Yāska und Sāyaṇa wie die europäischen Exegeten nicht im reinen zu sein. Jedenfalls erinnert das Wort an Magadha.

[1] So BÜHLER nach Medhātithi und Govinda.

[2] *Pāruṣa* K.; *Kāruja* Medh., Gov., Kull.

[3] *Nijaṅgha* Nand.

[4] Der *udiccabrāhmaṇa* des Jātaka, wie FICK hervorgehoben hat.

[5] Der weise König Janaka im ŚB. gehört ja dem Videhalande an, also auch dem Osten.

[6] Erwähnt werden die *vrātyastoma*'s bei Śāṅkh. Śr. S. XIV, 69, 1—2. 73, 1; Āśv. Śr. S. IX, 8, 25 u. a.

ISt. x, 101 f. und Whitney-Lanman, *Ath. Veda*, p. 770.[1] Sie gehören zu den *ekāha*'s, den eintägigen Somaopfern, und das Interesse knüpft sich hier ganz besonders an die Vorschriften über die wunderliche Ausstattung der Aufzunehmenden, die die Brāhmaṇa- und Sūtraverfasser geben. Ich lege im folgenden die Darstellung bei Kātyāyana zugrunde und führe bei jedem einzelnen Sūtra die Parallelstellen aus Lāṭyāyana an, der sich seiner Gewohnheit gemäß[2] mit Anführung verschiedener Autoritäten ziemlich weit über seinen Stoff ausbreitet.[3]

Das TMBr. xvii, 1, 1 erzählt folgendes: ‚Die Götter gingen nach der himmlischen Welt; nach ihnen blieben aber die Verwandten der Götter (*dāiva*) zurück und wohnten ohne Riten in der Ferne (*vrātyāṃ pravasantaḥ*, der Komm. des Sāyaṇa sagt: *vratyāṃ vrātyatām ācārahīnatām prāpya pravasantaḥ pravāsaṃ kurvantaḥ santo*). Sie gingen dahin, von wo die Götter nach der himmlischen Welt gelangt waren; sie fanden aber weder den *stoma* noch das *chandas*, womit sie sie erreichen konnten. Die Götter sagten zu den Maruts: „Gebt ihnen den *stoma* und das *chandas*, womit sie uns erreichen mögen.“ Sie gaben ihnen diesen *ṣoḍaśastoma* — *anuṣṭubh* in unsichtbarer Art —; damit erreichten sie sie.‘ Weiter heißt es in xvii, 1, 7: *dyutāno mārutas teṣāṃ gṛhapatir āsīt ta anena stomenāyajanta te sarva ārdhnuvan yad etat sāma bhavaty ṛdhyā eva.*[4] Hier sind es also die Maruts, die den *vrātyas*, den Ausgeschlossenen, das *stoma* mitteilen, wodurch sie den Himmel erlangen; Dyutāna, ein Marut oder ein

---

[1] Die Abhandlung von Rājārām Rāmkrishna Bhāgavat JRAS of Bombay xix, 357 ff., die bei Lanman a. a. O. erwähnt wird, habe ich leider nicht erhalten können.

[2] Vgl. Hillebrandt, *Rituall.* 34.

[3] Drāhyāyaṇa schließt sich, wie ich aus den Angaben in der Ausgabe des Lāṭ. in *Bibl. Ind.*, Kalkutta 1872, sehe, dem Lāṭyāyaṇa wie immer nahe an. Doch scheint er sich gerade hier wenigstens in der Anordnung des Stoffes auch mit Kātyāyaṇa näher zu berühren.

[4] Sāyaṇa erklärt: '*māruto marutāṃ sambandhī dyutānaḥ teṣāṃ devatānāṃ vrātyānāṃ gṛhapatir āsīt ... evaṃ dyutānaṃ gṛhapatiṃ kṛtvā te dāivā vrātyāḥ dyutānagṛhapatayaḥ etena stomena ṣoḍaśastomakena yajñinā yajanta tatas te sarva ārdhnuvan samṛddhā abhavan yad etat dyutānena dṛṣṭaṃ sāma vrātyastome brahmasāma bhavati tad eṣāṃ samṛdhyā eva sampadyate.* Dyutāna Māruti ist der Seher des Hymnus RV. viii, 96.

Abkömmling jener Götter, agiert als ihr erster *gṛhapati* ‚Opferherr'. Die Maruts sind aber jedenfalls die Heerscharen, die *viś* oder *vrāta*, der Götter. Mit dieser Erzählung steht meines Erachtens ganz bestimmt die Notiz in ŚB. I, 7, 3, 1 in Zusammenhang: *yajñena vāi devāḥ divam upodākrāmann | atha yo 'yaṃ deva paśūnām iṣṭe sa ihāhīyata*[1] | *tasmād vāstavya ity āhur vāstāu hi tad ahīyata.*[2] Ebenso wie im TMBr. die *dāiva*'s, die dadurch *vrātya*'s wurden, hinter den Göttern zurückblieben, geht es hier dem Rudra-Śiva, dem höchsten Schutzherrn gerade jener Ausgeschlossenen. Der Zusammenhang scheint mir hier unzweifelhaft zu sein.

Weiter fährt der Verfasser des TMBr. XVII. 1, 2, die Ausdrücke in dem § 1 wieder aufnehmend, über die *vrātya*'s so fort: *hīnā vā ete hīyante ye vrātyāṃ pravasanti | na hi brahmacaryaṃ carante na krsiṃ na vaṇijyāṃ | ṣoḍaśo vā etat stomaḥ samāptum arhati,* d. h. ‚als (hinter anderen) Zurückstehende werden die fürwahr zurückgelassen, die ohne Riten ferne wohnen; denn weder befleißen sie sich um einen heiligen Wandel noch treiben sie Ackerbau oder Handel.[3] Dies aber kann fürwahr dieser *ṣoḍaśastoma* (ihnen) verschaffen.' Nachdem sich der Verfasser dann weiter über diesen *stoma* in §§ 3—8 ausgebreitet hat, fährt er im § 9 so fort: *garagiro vā ete ye brahmādyaṃ janyam annam adanty adurukta-vākyaṃ duruktam āhur adaṇḍyaṃ daṇḍena ghnantaś caranty adīkṣitā dīkṣitavācaṃ vadanti,* d. h. ‚Gift verschlucken die, welche da die Brahmanenspeisen des Landes verzehren, die da leicht aussprechbare Worte schlecht aussprechen, die da solche strafen, die keine Strafe verdienen, und, ohne geweiht zu sein, die Reden der Geweihten führen'. Die Stelle, die mir ein wenig unklar scheint, schließt sich wohl an den Vers AV. v, 18, 13 an:
devāpīyúś carati mártyeṣu garagīrṇó[4] *bhavaty ásthibhūyān* |
yó brāhmaṇáṃ devábandhum hinásti ná sa pitṛyáṇam ápy eti lokám

[1] Vgl. *ahīyanta* ‚sie blieben zurück' im TMBr.

[2] Vgl. Sāyaṇa: *'iha' yajñavāstāv uṣitvā dyulokād dhīno 'bhūt.*

[3] Sāyaṇa sagt 2. Str.: *na khalv ete brahmacaryaṃ brāhmaṇocitaṃ karmācaranti tato hīnā sampannā yasmācca kṛṣiṃ vaṇijyāṃ vaṇijaḥ kriyāṃ krayavikrayādirūpāṃ ca na kurvanti tato vāiśyajāter api hīnāḥ tasmād ete nikṛṣṭatamā bhavantīty arthaḥ.*

[4] *garagīrṇa* steht auch Āśv. Śr. S. IX, 5, 1: *uśanasastomena garagīrṇam evā-*

Der ganze Hymnus v, 18 sowie auch v, 19, die in Whitney's Übersetzung die Überschrift ‚The Brahman's cow' tragen, handeln davon, wie schreckliche Folgen eventuelle Verletzungen des Brahmanen oder seiner Kuh von seiten des *rājanya* nach sich ziehen. Ich greife ein paar Verse, die mir besonders bezeichnend scheinen, heraus:

v, 18, 2—3:

akṣádrugdho rājanyaḥ pāpá ātmáparājitaḥ |
sá brāhmaṇásya gám adyād adyá jīvāni mā śváḥ ||
áviṣṭitāgháviṣā pṛdākúrira cármaṇā |
mā brāhmaṇásya rājanya tṛṣṭáiṣā gáur anādyā ||

v, 18, 4:

nír vāí kṣatrám nayati hanti várco 'gnír ivárabdho ví dunoti sárvam |
yó brāhmaṇám mányate ánnam evá sá viṣásya pibati tāimātásya ||

v, 18, 7:

śatápāṣṭhāṃ ní girati tām ná śaknoti niḥkhídam |
ánnaṃ yó brahmáṇāṃ malváḥ svādv àdmīti mányate[1] ||

In VV. 10—12 wird auf die Geschichte der Vāitahavya, die den Bhṛgu quälten, angespielt; ebenso v, 19, 1 ff. Vgl. über die Geschichte MBh. xiii, 30, 1 ff. Man vergleiche weiter z. B. v, 19, 4:

brahmayāvī pacyámānā yávat sábhí vijáṃgahe |
téjo rāṣṭrásya nírhanti ná vīró jāyate vŕṣā ||

oder v, 19, 10:

viṣám etád devákṛtaṃ rājā váruṇo 'bravīt |
ná brāhmaṇásya gām jagdhvā rāṣṭré jāgāra kaścana ||

Mir kommt es vor, daß diese Atharvanlieder außer diesem ganz bestimmten Wortanklang zwischen AV. v, 18, 13 und TMBr. etwa die Situation schildern, die der Brāhmaṇaverfasser als für die *vrātya*'s

---

tmānaṃ manyamāno yajet; vgl. Kāty. Śr. S. xxii, 10, 16: *garagīr iva yo manyeta*. Ein *ṛṣi* namens *Garagīrṇin* kommt Kāṭh. 40, 8 vor (s. Weber, *ISt*. iii, 360).

[1] Vgl. zu diesen Versen Suparṇādhyāya 16, 3; 18, 2—3. 5 und besonders 17, 2 (Hertel, *WZKM*. xxiii, 310 f.).

ganz natürlich voraussetzt. Daß es sich im AV. besonders um *rājanya*'s handelt, darf nicht verwundern, da wir ja schon wissen, daß mächtige Fürstenfamilien wie die Licchavi's und Malla's zu den *vrātya*'s gezählt wurden. Man beachte auch Sāyaṇas Erklärung zur Stelle im TMBr.: *brāhmaṇārthaṃ parikalpitam annaṃ balātkāreṇa bhuñjata ity arthaḥ.*

Die Worte *aduruktavākyaṃ duruktam āhur* übersetzt HILLEBRANDT, *Rituallit.* 139: ‚gute Worte schlecht nennen'. Man könnte denken, es wäre ebenso gemeint, wie wenn es ŚB. I, 7, 3, 8 heißt, Agni führe auch die Namen *Śarva* (bei den Prācya's), *Bhava* (bei den *Vāhīka*'s) usw., *tāny asya aśāntāny eva itarāṇi nāmāni agnir ity eva śāntatamam,*[1] oder wenn wir Nir. 5, 7 lesen: *śipiviṣṭo viṣṇur iti viṣṇor dve nāmanī bhavataḥ kutsitārthīyaṃ pūrvaṃ bhavatīti āupamanyavaḥ.*[2] Mir ist es aber wahrscheinlicher, daß es sich hier auf Leute, die irgendwelche Dialekte redeten, die sich (besonders bei Kulthandlungen) nicht der Hochsprache bedienten, bezieht, und demgemäß habe ich es hier auch zu übersetzen versucht. Jedenfalls decken sich ja bis zu einem gewissen Grade die beiden Auffassungen, da solche Wörter wie die in der eben zitierten Stelle des ŚB. genannten unzweifelhaft gewissermaßen als Dialektwörter aufzufassen sind, d. h. sie gehörten nicht der kultlichen Hochsprache an.

Die Worte *adīkṣitā dīkṣitavācaṃ vadanti* scheinen mir dunkel. Sie können ja ganz einfach nach dem Wortlaut übersetzt werden, wie ich es oben getan habe;[3] dadurch wird aber nicht viel Klarheit gewonnen; man muß m. E. auch folgendes nebenbei in Betracht nehmen. Ein *adīkṣita* ist doch eigentlich = ein *śūdra*, der überhaupt keine Weihe empfangen konnte;[4] so sagt ja das ŚB. III, 2, 1, 40 in bezug auf den *dīkṣitavāda*, die Formel bei der Somaweihe:

[1] Vgl. *WZKM.* XXIII, 162. *aśānta* ist etwa ‚unheilig, bei dem richtigen Kulte nicht zu brauchen'.

[2] Über das vielgedeutete *śipiviṣṭá-* s. zuletzt JOHANSSON Solfågeln i Indien (Upsala 1910), S. 12 ff.

[3] Dies stimmt zu der Übersetzung von HILLEBRANDT, *Rituallit* 139.

[4] Ein *dīkṣita* darf ja — mindestens nach einer Ansicht — z. B. nicht mit einem *śūdra* sprechen, s. ŚB. III, 1, 1, 10; WEBER, *ISt.* X, 11.

dīkṣito' yaṃ brāhmaṇaḥ usw.,[1] erst durch diesen wäre der Brahman ein wirklicher Brahman geworden, früher sei sein *jānam* (‚Abstammung') *anaddham eva* (‚sozusagen nicht zusammengestellt'), dann heißt es: *rakṣāṃsi yoṣitam anusacante taduta rakṣāṃsy eva reta ādadhati.*[2] Da nun der *dīkṣitavāda* eigentlich also nur ein Stück Genealogie, eine Feststellung der reinen brahmanischen Abstammung der betreffenden Person ist, könnte man zu der Ansicht neigen, *dīkṣitavācam* im TMBr. wäre = *dīkṣitavādam* und die Worte würden in der Umschreibung etwa folgendes besagen: ‚obwohl sie keiner Weihe würdig (= *śūdra*'s) sind, zählen sie doch ihre Genealogie auf'. In die brahmanische Auffassung über die Kastenverhältnisse der *vrātya*'s, wie sie in den Gesetzbüchern u. a. dargelegt ist, würde so etwas jedenfalls ganz gut passen.

Nachdem nun diese einleitenden Fragen kurz erledigt worden sind, gehe ich zu der Übersetzung und Besprechung von Kāty. Śr. S. XXII, 4, 1—28 über:

1. *vrātyastomāś catvāraḥ.*

‚Die *vrātyastoma*'s sind vier.'

Der Komm. fügt hinzu, daß diese Opfer bei dem *läukika*-Feuer verrichtet werden müssen wie die *sthapatīṣṭi* und das Eselsopfer, vgl. Kāty. Śr. S. I, 1, 12—14; WEBER *ISt.* X, 13.

2. *dvitīya ukthyaḥ.*

‚Der zweite ist ein *ukthya.*'

3. *vrātyagaṇasya ye sampādayeyus te prathamena yajeran.*

‚Die, welche einer Menge von *vrātya*'s Unterricht geben (oder ihre Kunststücke vorstellen), sollen mit dem ersten opfern.'

Vgl. Lāṭ. VIII, 6, 2: *ye ke ca vrātyāḥ sampādayeyus te prathamena yajeran.* Nach dem Komm. zu Kāty. sind hier solche gemeint, die da den anderen *vrātya*'s in Tanz, Gesang, Lautenspiel und Gebrauch der Waffen Unterricht erteilen oder eher wohl ihre Kunst-

---

[1] Oder *adīkṣiṣṭāyaṃ brāhmaṇaḥ* usw., s. Āp Śr. S. X, 11, 5; HILLEBRANDT, *Rituall.* 126.

[2] S. über diese Stelle WEBER, *ISt.* X, 83, A. 3, wo auch andere Materialien gesammelt sind.

stücke in Gegenwart der übrigen aufführen, d. h. *māgadha*'s, *śāilū-ṣa*'s usw., die ja jedenfalls zu den niedrigen Kasten gezählt wurden und, wie der Name *māgadha* beweist, besonders im Osten ihre Heimat hatten.

4. *dvitīyena ninditā nṛśaṃsāḥ.*

,Mit dem zweiten (*stoma* sollen opfern) die Beschwörer, die in üblem Rufe stehen.'

Lāṭ. VIII, 6, 3 fertigt die Vorschriften über *stoma* 2—4 mit den Worten *brāhmaṇenetare uktāḥ* ab; vgl. TMBr. XVII, 2, 1: *athāiṣa ṣaṭ-ṣoḍaśī ye nṛśaṃsā ninditāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Daß *nṛśaṃsa* hier etwa ,Beschwörer' bedeutet, geht aus dem Komm. zu Kāty. und TMBr. hervor, wo es heißt: *manuṣyāir abhiśaṃśanena pāpādhyāropaṇena ninditāḥ garhitāḥ* (*jñātibhir bahiṣkṛtāḥ*). *Śaṃs-* bedeutet ja nicht nur ,verkünden' in dem Sinne von ,loben, preisen', sondern auch ,übel nachreden, fluchen, beschwören'; *śáṃso arárusah* in RV. I, 18, 3; III, 18, 2 ist wohl geradezu ,Fluch, Beschwörung' (S. zu I, 18, 3 hat *adhikṣepa*); vgl. weiter zu *abhiśaṃsanena* bei den Komm. das Wort *abhíśasti-* (= *abhiśāpaḥ* Mahīdh. zu VS. XXVII, 9) RV. III, 30, 1 und wohl auch I, 93, 5; X, 104, 9;[1] *abhiśastipā́* (vom Soma) ,vor Beschwörung schützend', RV. VI, 52, 3.

5. *tṛtīyena kaniṣṭhāḥ.*

,Mit dem dritten (*stoma* sollen opfern) die Jüngsten.'

Vgl. TMBr. XVII, 3, 1: *athāiṣa dviṣoḍaso ye kaniṣṭhāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Karka zu Kāty. sagt *kaniṣṭhā laghavaḥ*, also ,die Geringgeachteten' (so HILLEBRANDT). Dagegen hat Sāyaṇa zum TMBr. *kaniṣṭhāḥ yuvatamāḥ* und ich bin ihm hier gefolgt, weil mir das folgende *sūtra* dies zu fordern scheint.

6. *jyeṣṭhāś caturthena.*

,Die Ältesten (sollen) mit dem vierten (*stoma* opfern).'

[1] GELDNER, *RV.-Glossar*, p. 12 sagt zu diesen Stellen ,Beschuldigung, Verleumdung, Verruf, Schimpf, Schande'. Ich kann doch Ausdrücke wie: *yuváṃ sindhūṃr abhíśaster avadyā́d ágnīṣomāv ámuñcatam gṛbhītā́n* (I, 93, 5) und: *apó mahír abhíśaster amuñcó 'jāgar asv ádhi déva ékah | índra* etc. nicht gut so fassen. Mir scheint hier die Bedeutung ,Beschwörung', ja sogar ,Zauber' (*māyā* des Vṛtra) am nächsten zu liegen.

Vgl. TMBr. xvii, 4, 1: *athāiṣa śamanīcāmeḍhrāṇāṃ stomo ye jyeṣṭhāḥ santo vrātyāṃ pravaseyus ta etena yajeran.* Dazu Lāṭ. viii, 6, 4: *sthāvirād apetaprajananā ye te śamanīcāmeḍhrāḥ* (und Saṃkṣiptasāra zu Kāty. xxii, 4, 7 sowie die übrigen Komm.).

7. *apetaprajananā sthavirās tadākhyās teṣāṃ, yo nṛśaṃsatamaḥ syād dravyavattamo vānūcānatamo vā tasya gārhapate dīkṣeran.*

8. *tasya bhakṣam anu bhakṣayanta āsīran.*

‚So heißen die alten Männer, deren Zeugungskraft vorbei ist — den größten Beschwörer oder den reichsten oder den gelehrtesten unter ihnen sollen sie zum *gṛhapati* weihen.'

‚Nachdem er gegessen hat, sollen sie sich zum Essen setzen.'

Vgl. Lāṭ. viii, 6, 1: . . . *ya eṣām adhyayane abhikrāntitamaḥ syād abhijanena vā tadabhāve 'pi bhogalābhena tasya gārhapate dīkṣeran bhakṣāṃś cānu bhakṣayeyuḥ.*[1]

9. *vrātyadhanāni bhavanti:*

‚Die Ausrüstungen des *vrātya*[2] sind:

10. *tiryaññaddham uṣṇīṣaṃ pratodaḥ.*

‚Ein quergebundener Turban und ein Treibstachel.'

Lāṭ. viii, 6, 7: *uṣṇīṣaṃ ca pratodaś ca ity*[3] *uṣṇīṣaṃ yat tiryaññaddhaṃ bhavati vrātyānām.* Mit *pratoda* erklärt z. B. Sāyaṇa zu RV. vi, 53, 5 die *ārā́* des Pūṣan; Saṃkṣiptasāra zu Kāty sagt: *pratodaḥ prājanaḥ tīkṣṇāgraḥ vaṃśādidaṇḍaḥ,* Sāyaṇa zu TMBr. xvii, 1, 14: *ayaḥśalākāgradaṇḍaḥ pratodaḥ.*

11. *jyāhroḍo ayogyaṃ dhanus tadākhyaṃ.*

‚Ein *jyāhroḍa,* so nennt man einen unbrauchbaren Bogen.'

Lāṭ. viii, 6, 8: *dhanuskeṇāniṣuṇā*[4] *vrātyāḥ prasedhamānā yanti ta jyāhroḍaḥ.* Der Ausdruck *ayogya* ‚unbrauchbar, ungeeignet' ist wohl nur so zu verstehen, daß der Bogen von anderer Konstruktion

---

[1] Drāhyāyaṇa hat hier wie Kāty. zwei *sūtra*'s statt einem.

[2] D. h. des Gṛhapati.

[3] Zitat aus TMBr. xvii, 1, 14, wo die verschiedenen Dinge so zusammengefaßt werden: *uṣṇīṣaṃ ca pratodaśca jyāhroḍaśca vipathaśca phalakāstīrṇaḥ kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ kṛṣṇabalakṣe ajine rajato niṣkas tad gṛhapateḥ.*

[4] *dhanuṣka* ‚kleiner Bogen', wie der Komm. Agnisvāmin bemerkt.

und jedenfalls kleiner war wie die bei den brahmanischen Stämmen gebräuchlichen. Was °*hroḍa* ist, weiß ich nicht zu sagen, jedenfalls ein Dialektwort; die Wurzel *hruḍ-*, *hroḍ-*: *gatāu* Dhp. hilft uns nicht weiter.

12. *vāsaḥ kṛṣṇaśaṃ kadru.*

13. *akṛṣṇaṃ kṛṣṇadaśaṃ vā tadākhyam.*

,Ein Kleid, schwärzlich, gesprenkelt.'[1]

,Oder (*kṛṣṇaśa*) bedeutet nicht schwarz und mit schwarzen Fransen.'

Noch mehr Erklärungen des offenbar nicht verständlichen Wortes bringt Lāṭ. VIII, 6, 12—14: nach Śāṇḍilya wäre es ,schwarz mit weiß gemischt',[2] nach Gāutama ,weiß mit schwarzen Fransen' (vgl. Kāty. 13 — ich habe meine Übersetzung danach gerichtet), nach Dhānaṃjapya endlich ,schwarz'. Das Wort ist schwierig zu beurteilen, da die Wörter auf *-śa-* so äußerst selten sind.[3] Jedenfalls finden sich unter diesen Worten mehrere Farbenbezeichnungen: *étaśa-* oder *etaśá-* ,variegated, dappled' zu *eta-* das., *kapiśa-* ,apecoloured, reddish-brown', *babhruśá-* und *babhluśá-* (VS. TS. IV, 5, 2, 1 usw.) ,brownish', und es scheint im allgemeinen als ob dabei mit dem Suffixe *-śa-* eine gewisse Modifikation der Bedeutung des primären Wortes beabsichtigt wäre. Somit wird es wohl ,schwärzlich, schwarzgrau' bedeuten. Die einzige mir bekannte Stelle, wo es sonst vorkommt, Āit. Br. 5, 14,[4] wo *kṛṣṇaśavāsin-* steht, scheint die Bedeutung ,dunkel, schwärzlich' zu geben.

14. *phalakāstīrṇo vipathaḥ.*

,Ein mit Brettergerüst belegter Wagen für schlechte Wege.'

Lāṭ. VIII, 6, 9: *vipathaśca phalakāstīrṇa iti prācyarathaḥ nāstīrṇo vipathaḥ.* Also ,ein Wagen der östlichen Völker'; *vipatha* ist wohl jedenfalls in der Bedeutung, die es hier hat, wenn auch nicht

---

[1] Saṃkṣiptasāra erklärt *kadru* mit *karbaram.*

[2] So was meint wohl auch Kāty. im *sūtra* 12, wie er auch im folgenden Śāṇḍilya's Auffassung speziell anführt (s. unten).

[3] Man findet die meisten bei WHITNEY, *Gr.*, § 1229; MACDONELL, *Vedic Grammar*, § 240.

[4] Vgl. ROTH, *ZDMG.* 6, 244.

der Form nach, ein *deśī*-Wort. Ich kann es nicht anders fassen, als ich es in meiner Übersetzung getan habe; Saṃkṣiptasāra sagt: *yo mārgeṇa* (d. h. wohl ,auf der Landstraße') *na calatīti.*

15. *aśvāśvatarābhyāṃ kamprābhyāṃ yuktaḥ syād ity eke.*

,Mit einem Pferd und einem Esel, die da zittern, soll er bespannt sein — so sagen einige.'

Dies ist offenbar die Meinung des Śāṇḍilya nach Lāṭ. VIII, 6, 10: *kampramiśrābhyām aśvāśvatarābhyām yuktaḥ syād iti Śāṇḍilyaḥ.* Nach der im folgenden Sūtra zitierten Meinung des Dhānaṃjapya war *kampra* kein notwendiges Attribut dieses wunderbaren Gespannes.

16. *niṣko rājataḥ.*

,Eine silberne Halskette.'

Lāṭ. VIII, 6, 17.

17. *ajine pārśvasahite kṛṣṇabalakṣe āvike.*

,Zwei Widderfelle, schwarz und weiß, an den Seiten zusammengenäht.'

Lāṭ. VIII, 6, 15: *yāv avikāu dvābhyām avibhyām ekāikaḥ krītaḥ syāt tayoḥ pārśvasaṃhite kṛṣṇabalakṣe ajine syātām.* In Sūtra 16 erklärt er dann *balakṣa* mit *śveta*, was ganz richtig zu sein scheint.[1]

18. *tad gṛhapateḥ.*

,Dies (alles ist die Ausrüstung) des *gṛhapati*.'

Lāṭ. VIII, 6, 18.

19. *evam evājinānītareṣām.*

,In ähnlicher Weise die Felle der übrigen.'

Vgl. Lāṭ. VIII, 6, 25 und TMBr. XVII, 1, 15.

20. *dāmatūṣāṇi valūkāntāni dvicūḍāny āvikāni vāsāṃsi lohitāntāni kṛṣṇāntāni vā tadākhyāni.*

,Mit seilernen Fransen[2] und *valūka*-farbigen Säumen — damit meint man Gewänder aus Schaffellen . . .[3] mit roten oder schwarzen Säumen.'

---

[1] Zur Etymologie des Wortes vgl. *KZ.*, 40, 451 ff.

[2] Saṃkṣiptasāra: *rajjurūpā daśā yeṣāṃ tāni.*

[3] *dvicūḍāni* ist mir unklar; die Komm. geben keine Aufklärung. Heißt es: ,mit Wolle an beiden Seiten'?

Die zwei ersten Worte des *sūtra* sind offenbar Zitat; vgl. TMBr. XVII, 1, 15: *valūkāntāni dāmatūṣāṇītareṣām* etc.; Lāṭ. VIII, 6, 20: *valūkāntāni dāmatūṣāṇītareṣāṃ ity āvikāni lohitapravāṇāni vasanāni syuḥ. valūka-* ist wohl ‚rot', da ja das eine Fell schwarz ist und ‚schwarz' somit keinen Sinn hätte.

21. *dāmanī dve dve upānahāu ca karṇinyāu kṛṣṇe syātām ity eke.*

‚(An jedem Gewand) zwei Seile (oder seilerne Fransen, so nach Agnisvāmin zu Lāṭ. VIII, 6, 22) und zwei schwarze Schuhe mit Ohren (?)[1] — so sagen einige.'

Dies ist offenbar die Meinung des Śāṇḍilya nach Lāṭ. VIII, 6, 22. Karka zu Kāty. fügt hinzu: *eke akṛṣṇe iti* — so Dhānaṃjapya, der hier wie in der Frage von den Zugtieren[2] minder pedantisch gewesen zu sein scheint, Lāṭ. VIII, 6, 23: *yāḥ kāśceti Dhānaṃjapyaḥ.*

22. *māgadhadeśīyāya brahmabandhave dakṣiṇākāle vrātyadhanāni dadyur;*

‚Die Ausstattung der *vrātya* sollen sie zur Zeit der Verteilung der *dakṣiṇā*'s einem Priesterling aus dem Māgadhalande geben;'

23. *aviratebhyo vā vrātyacaraṇāt.*

‚oder denen, die nicht den *vrātya*-Wandel abgelegt haben.'

24. *teṣv eva mṛjānā yantīti śruteḥ.*

‚So streifen sie sich an diesen ab — so sagt die heilige Schrift.'

Vgl. zu dem letzten *Sūtra* TMBr. XVII, 1, 16: *etad vāi vrātyadhanaṃ yasmā etad dadati tasminn eva mṛjānā yanti,* und zu 22—24 Lāṭ. VIII, 6, 28: *vrātyebhyo vrātyadhanāni ye vrātyacaryāyā aviratāḥ syur brahmabandhave vā māgadhadeśīyāya 'yasmā etad dadati tasminn eva mṛjānā yanti 'iti hyāha.* Es verdient bemerkt zu werden, daß Agnisvāmin unter *māgadhadeśīya* einen *māgadha* oder *sūta* versteht, was jedoch kaum Berechtigung hat. Auch Karka sagt: *apare tu māgadhaṃ geyam āhuḥ.*

---

[1] Die Komm. geben keine Auskunft. Vgl. aber V. St. I, 190.

[2] S. oben zu Kāty. XXII, 4, 15.

25. *trayastriṃśataṃ trayastriṃśataṃ dakṣiṇā dadyuḥ.*

,Jeder einzelne soll 33 (Kühe) als *dakṣiṇā* geben.'

Vgl. TMBr. xvii, 1, 17; Lāṭ. viii, 6, 18. 27.

26. *dviguṇā gṛhapatir ity ehe.*

,Doppelt so viele der *gṛhapati* — so sagen einige.'

Wiederum die Meinung des Śāṇḍilya, s. Lāṭ. viii, 6, 19: *dvitrayastriṃśatam iti śāṇḍilyaḥ.*

27. *vrātyastomeneṣṭvā vrātyabhāvād virameyuḥ.*

,Nachdem sie mit dem *vrātyastoma* geopfert haben, sollen sie von dem *vrātya*-Leben[1] ablassen.'

28. *vyavahāryā bhavanti.*

,Dann werden sie zum menschlichen Zusammenleben befähigt.'

Vgl. Lāṭ. viii, 6, 29: *vrātyastomāir iṣṭvā trāividyavṛttiṃ samātiṣṭheyuḥ.*

So lauten also die Vorschriften über das Opfer, wodurch sich die *vrātya*'s Aufnahme in die Genossenschaft des Rechtgläubigen bewirken. Hillebrandt hat darauf hingewiesen, daß hier Wörter gebraucht werden, über die schon die Quellen der Sūtraverfasser in Meinungsverschiedenheiten gerieten; überhaupt trägt das ganze wenig brahmanisches Gepräge, wirkt eher als ein wenig ernsthafter, schauspielerischer Aufzug, der wie so viele andere Zeremonien nur ganz locker mit dem brahmanischen Kultus in Verbindung gebracht worden ist. Man wird sich gewiß fragen: Was bezweckt denn eigentlich diese maskeradenartige Ausstattung der Teilnehmenden, was haben alle diese Opferutensilien, die nach beendeter Feier gewissermaßen als äußeres Symbol der Abwischung der Sünden, der Abschwörung des ungläubigen Wandels an noch Ausgeschlossene verschenkt werden müssen, zu bedeuten?

Nach dem, was in *WZKM.* xxiii, 155 ff. und hier oben gesagt worden ist und was sofort auseinandergesetzt werden soll, wird es nicht schwierig sein, die Frage zu beantworten.

---

[1] = *pāpāt*, Saṃkṣiptasāra.

Der *gṛhapati* der *vrātya*'s. unter welchen ich, wie schon öfters bemerkt, Rudra-Śiva-Verehrer verstehe, soll natürlich in irgendeiner Art der vornehmste seines Klans sein. Das Opfer verrichtet er bei dem *lāukikāgni* ebenso wie der *niṣādasthapati*, auch ein outcast, der als Opferverrichter auftritt bei dem *gavedhuka caru* an Rudra,[1] und der *avakīrṇin*, der seinen Bruch gegen das Keuschheitsgelübde mit einem Eselsopfer sühnt.[2] Wir erinnern uns z. B., daß Halāyudha 2, 249 (s. oben) den *avakīrṇa* = °*in* mit dem *vrātya* im selben Verse nennt. Er muß auch ebenso wie seine Gefolgsleute eine besonders merkwürdige Ausstattung tragen, nämlich: 1) ein quergebundener Turban (*uṣṇīṣa*); 2) ein Stachelstock (*pratoda*); 3) ein kleiner, besonders eingerichteter Bogen (*jyāhroḍa*); 4) ein schwarzgraues, dunkles Kleid (*kṛṣṇaśaṃ vāsaḥ*); 5) ein ziemlich mangelhafter Wagen mit Pferd und Esel als Zugtiere (*vipatha*); 6) ein silberner Halsschmuck (*niṣka*) und 7) zwei schwarzweiße, zusammengenähte Widderfelle.

Man möchte meinen, alle diese Utensilien gehörten zur Ausstattung der Leute einer gewissen Provinz und das kann ja gewissermaßen richtig sein. Jedenfalls haben wir es hier mit Geräten, die in den östlichen Reichen (Lāṭ. VIII, 6, 9), d. h. im Magadhalande[3] zu Hause waren, zu tun. Wenn wir aber den Zusammenhang zwischen *vrātya* und Rudrakultus ins Auge fassen, kommt unzweifelhaft ein anderer Gesichtspunkt hinzu.

Rudra-Śiva trägt den *uṣṇīṣa*, darüber braucht man nicht zu zweifeln: TS. IV, 5, 3, 1 sagt: *náma uṣṇīṣíne giricarā́ya kuluñcā́nām pátaye námaḥ*; AV. XV, 2, 1 ff.[4] spricht von seinem Turban und auch von seinem Stachelstock und dem absonderlichen Wagen (*vipatha*);

---

[1] S. Kāty. I, 1, 12 ff.; WEBER, *ISt.* X, 13; der Komm. Yājñikadeva betont scharf, daß das Wort *niṣādasthapati* nicht als *tatpuruṣa*, sondern als *karmadhāraya* aufzufassen ist.

[2] Vgl. über das Eselsopfer Kāty. und WEBER a. a. O. und weiter PISCHEL, *Ved. St.* 1, 82 ff.; OLDENBERG, *Rel. d. Veda*, 330 f.; L. v. SCHROEDER, *Myst. u. Mimus*, 310 f.

[3] Vgl. den *Māgadhadeśīya brahmabandhu* und die Πράσιοι bei Megasthenes, die ja unzweifelhaft die Magadha's sind.

[4] S. hier unten.

Rudra-Śiva als der gewaltige Bogenschütze und Jäger ist uns zu wohl bekannt, als daß man überhaupt Beweise dafür zu sammeln braucht, daß er einen Bogen trägt:[1] der *kr̥ṣṇaśavāsī puruṣaḥ* in Āit. Br. 5, 14 ist, wie Roth, *ZDMG.* 6, 246 genialerweise gesehen hat, der Rudra, eine Geschichte, worauf ich hier nicht weiter eingehen kann, da es zu weit abseits führen würde; was den *niṣka* betrifft, verweise ich einfach auf den Rudrahymnus RV. II, 33, wo es im V. 11 heißt:

árhan bibharṣi sáyakāni dhánvárhan niskáṃ yajatáṃ viśvárūpam |[2]

yajata und *rājata* stehen einander jedenfalls sehr nahe.

Ein Mensch, der den Rudra-Śiva, den furchtbaren Gott — gewiß nicht ohne travestierenden Zusatz — darstellen wollte, möchte sich etwa so ausgerüstet haben, wie hier der *gr̥hapati*; und seine Gesellen sehen nicht viel besser aus in ihren Widderfellen und sonderbaren Schuhen. Nach diesen Erwägungen aber kann man m. E. die oben gestellte Frage kaum anders als folgendermaßen beantworten:

Der *gr̥hapati* der *vrātya*'s mit seinen Gefolgsleuten, der in einem Anzug, dessen einzelne Teile merkwürdige Übereinstimmung mit den Attributen des Rudra-Śiva zeigen, ausgestattet sich dem Opferplatz nähert, um in die brahmanische Genossenschaft aufgenommen zu werden, stellt den Gott selbst, den Rudra-Śiva, dar, der durch das regelrechte Opfer in den Kreis der ihm vorausgegangenen Götter[3] aufgenommen wird. Seine Gefolgsleute sind die irdischen Verehrer des Gottes, die sich von ihrer früheren Religion lossagen, die wohl aber zugleich in ihrer wunderbaren Maskierung die unheimlichen, gespenstischen Begleiter des Rudra-Śiva darstellen wollen.

[1] Als Bogenschütze ist es besonders *Śarva*, der Gott der Prācya's (ŚB. I, 7, 3, 8), s. *WZKM.* XXIII, 167, und vgl. viele Stellen des *Śatarudriya* (VS. XVI, 1 ff. = TS. IV, 1—11).

[2] Auch TBr. II, 8, 6, 9; TA. IV, 5, 7.

[3] Vgl. ŚB. I, 7, 3, 1 hier oben.

So spielt sich in der Nähe von und auf dem Opferplatze eine sozusagen theatralische Aufführung ab, von derselben Art wie z. B. die verschiedenen Zeremonien beim Somakauf, am Mahāvratatage usw. Durch die Gleichsetzung des *vrātya* mit dem Rudra-Śiva-Verehrer gibt sich von selbst eine befriedigende Erklärung des merkwürdigen Opfers; gleichzeitig bildet das Opferritual eine gute Bestätigung für meine Theorie.

2. Das fünfzehnte Buch des Atharva-Veda.

Obwohl dieses Buch schon von AUFRECHT im Bd. I der ‚Indischen Studien', S. 121—140 ins Deutsche, und später ins Englische von GRIFFITH, *Ath.-Veda* II, 185 ff. und WHITNEY, *AV.*, p. 769 ff. übertragen worden ist, habe ich es versucht, im folgenden nochmals eine deutsche Übersetzung von diesem Texte zu geben, da er doch eines der wenigen zusammenhängenden Dokumente ist — und zwar wohl das älteste — aus dem wir von den *vrātya*'s etwas zu wissen bekommen. Der Mangel an einen Kommentar, worüber schon AUFRECHT[1] klagte, hat sich natürlich fühlbar gemacht und ich beanspruche gewiß nicht, überall den richtigen Sinn des trotz seiner einfachen Ausdrucksweise oft sehr unbegreiflichen Inhalts getroffen zu haben. Obwohl ich natürlich meinen ausgezeichneten Vorgängern — namentlich WHITNEY — sehr viel schulde, wird man doch leicht sehen, daß ich an mehreren Stellen von ihnen erheblich abweiche.[2]

Man hat mit Recht bemerkt, daß das Buch, das ja zu den wenigen in Prosa abgefaßten Teilen des AV. gehört, dem Stil der Brāhmaṇa-Texte in vielem ähnlich ist. Es könnte sehr wohl ein *vrātyabrāhmaṇa* benannt worden sein, und tatsächlich hat man es als *brāhmaṇa* bezeichnet, wie sich aus den von GRIFFITH und WHITNEY-LANMAN aus Āpastamba herangezogenen Parallelstellen zu *paryāya* XI—XIII genügend erweisen läßt. In seinem Dharma-Sūtra II, 3, 7, 13—17 (ed. BÜHLER) lesen wir nämlich folgendes:

---

[1] L. c., p. 139.

[2] Ich muß hier mit Dankbarkeit GELDNERS Rigveda-Glossars gedenken, das mir an vielen Stellen von erheblichem Nutzen gewesen ist.

13. *āhitāgniṃ ced atithir abhyāgacchet svayam enam abhyudetya brūyāt: vrātya kvāvātsīr iti? vrātya udakam iti; vrātya tarpayaṃstv*[1] *iti.*

14. *purāgnihotrasya homād upāṃśu japet: vrātya yathā te manas tathāstv iti; vrātya yathā te vaśas tathāstv iti; vrātya yathā te priyaṃ tathāstv iti; vrātya yathā te nikāmas tathāstv iti.*

15. *yasyoddhṛtesv ahuteṣv agniṣv atithir abhyāgacchet svayam eva abhyudetya brūyāt: vrātya atisṛja hoṣyāmīti. atisṛṣṭena hotavyam: anatisṛṣṭaś cej juhuyāt doṣaṃ brāhmaṇam āha.*

16. *ekarātraṃ ced atithīn vāsayet pārthivāṃl lokān abhijayati. dvitīyayāntarikṣyāṃs tṛtīyayā divyāṃś caturthyā parāvato lokān aparimitābhir aparimitāṃl lokān abhijayatīti vijñāyate.*

17.[2] *asamudetaś*[3] *ced atithir bruvāṇa*[4] *āgacched āsanam udakam annam śrotriyāya dadāmīti eva dadyāt. evam asya samṛddhaṃ bhavati.*

D. h.:

‚13. Wenn zu einem, der die drei Feuer pflegt, ein wandernder Gast kommt, soll er ihm selbst entgegengehen und sagen: ‚*vrātya*, wo wohnst du? *vrātya*, (hier ist) Wasser; *vrātya*, sie sollen dich sättigen'.

14. Vor dem Darbringen des *agnihotra* soll er ganz leise zu ihm flüstern: ‚*vrātya*, wie es dein Sinn ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dein Wille ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dir lieb ist, so soll es sein; *vrātya*, wie es dein Verlangen ist, so soll es sein!'

15. Wenn zu einem, bei dem die Feuer angemacht, jedoch die Darbringungen noch nicht vollendet sind, ein wandernder Gast kommt, dann soll er ihm selbst entgegengehen und sagen: ‚*vrātya*, gib deine Erlaubnis, ich werde opfern'. Mit Erlaubnis soll er opfern; wenn er ohne Erlaubnis opfert, dann (begeht er) eine Sünde — so sagt das Brāhmaṇa.

16. Wenn man über eine Nacht wandernden Gästen Wohnung bietet, dann gewinnt man sich die irdischen Welten, mit einer zweiten

---

[1] Nach BÜHLER muß diese Korruptel (AV. *tarpayantu*) sehr alt sein, da auch Hiraṇyakeśin sie hat.

[2] Merkwürdigerweise haben weder GRIFFITH noch WHITNEY-LANMAN diesen Paragraph mitgenommen. Er stimmt doch zu XIII, 6—8.

[3] *asamuditaḥ* Md.

[4] *atithibruvāṇaḥ* Md., M. U., M. U., G.[1], G. U.[1.2.3].

die Welten im Luftraum, mit einer dritten die himmlischen, mit einer vierten die entfernten, mit unzähligen Nächten die unbegrenzten Welten — so wird es gelernt.

17. Wenn ein nicht . . . wandernder Gast, der sich für einen solchen ausgibt, kommt, dann soll er ihm mit dem Gedanken: ‚einem Schriftgelehrten biete ich Platz, Wasser und Essen dar‘ darbieten. So wird ihm Gedeihen zuteil.‘

Unser Text, den Āpastamba zitiert, wird also in § 15 ausdrücklich Brāhmaṇa genannt.[1]

Āpastamba gibt uns aber auch das zu wissen, daß der Wortlaut in unserem jetzigen Texte wohl kaum überall ganz richtig überliefert ist. Tatsächlich kann auch der ursprüngliche Text kaum dieses Aussehen gehabt haben. Die jetzigen Mss. teilen das Buch in zwei *anuvāka*'s, von denen der erste p. I—VII, der zweite p. VIII—XVIII umfaßt; und AV. XIX, 23, 25: *vrāthyā́bhyām svā́hā* bestätigt diese Einteilung, wie WHITNEY, *l. c.*, p. 770 bemerkt. Von vornherein kann diese Einteilung aber nicht richtig gewesen sein, denn die p. VIII und IX gehören ganz entschieden mit den vorhergehenden zusammen; mit IX aber ist offenbar ein in sich abgeschlossenes Ganzes zu Ende, in dem noch, wenn ich in der unten dargelegten Vermutung über *sabandhūn* in VIII, 2 Recht habe, zwischen VIII und IX ein *paryāya* getilgt worden sein muß. Dieses ursprüngliche erste *anuvāka* enthält dann in p. I eine allgemeine Einleitung, worin (V. 1) auf eine in der Brāhmaṇaliteratur geläufige Geschichte über Prajāpati angespielt wird, in VV. 2—3 die Schöpfung durch Prajāpati ganz kurz skizziert ist und in VV. 4—8 über den *vrātya* gesprochen wird in Worten, die es ohne Zweifel feststellen, daß das Urbild des ‚wandernden Heiligen‘ der Rudra-Śiva ist. In den pp. II—IX führt der in reinem Brāhmaṇastil sich bewegende Verfasser aus, wie dieser Ur-*vrātya* überhaupt alle Schöpfung bewirkt hat — auch die der Götter, falls p. XIV zu diesem *anuvāka* gehört, was entschieden der Fall sein muß, wenn er nicht späteres Einschiebsel sein sollte.

[1] Auch Ppp. zu AV. IX, 6, 19 und Āit. Br. 8, 24 scheinen diesen Text zu kennen, wie unten an den betreffenden Stellen bemerkt werden wird.

Als zweiter *anuvāka* stellen sich die in sich ein Ganzes bildenden pp. x—xiii dar.[1] Sie handeln darüber, wie sich ein Hausherr (König) und Opferer benehmen soll, wenn zu ihm ein *vrātya* (oder im schlimmsten Falle ein falscher *vrātya*) als Gast kommt, handeln also durchweg von dem irdischen Abbild des großen himmlischen *vrātya*, von dem ‚dies wissenden'.

Über den p. xiv bin ich, wie eben gesagt, im Zweifel, nicht aber über pp. xv—xviii. Sie sind m. E. unzweifelhaft spätere Interpolationen eines Diaskeuasten, der ganz konsequent den Zweck verfolgte, die in die Upaniṣad-Literatur gehörende Idee der Allseele, des großen Brahman, zu verbreiten und alles — folglich auch den *vrātya*, d. h. den Rudra-Śiva als Asket und Urheber des Alls — mit ihm zu identifizieren. Die *paryāya*'s über die verschiedenen Hauche gehören eher einem Upaniṣad- als einem Brāhmaṇatexte an.[2]

Somit stellt sich für mich folgendes über die ursprüngliche Gestaltung unseres Textes heraus:

Anuvāka I: *paryāya* 1 (allgemeine Einleitung).
" " " 2—9 (über den Ur-*vrātya*, das göttliche Vorbild des irdischen, ‚dies wissenden' *vrātya*. Zwischen 8 und 9 wahrscheinlich ein *paryāya* getilgt).
Anuvāka II: *paryāya* 10—13 (über die Behandlung der irdischen *vrātya*).

[1] Ihre Zusammengehörigkeit und gegenseitige Reihenfolge wird durch Āpastamba bestätigt. Höchstens könnte man vermuten, daß p. xiii aus zwei Stückchen (VV. 1—5 und VV. 6—9) zusammengerückt worden ist.

[2] Man vergleiche hier, wie *vrātya* tatsächlich an zwei Stellen in der Upaniṣadliteratur verwendet wird: Praśnop. 2, 11 heißt es: *vrātyas tvaṃ prāṇa ekarṣir attā viśvasya satpatiḥ*, wozu Śaṃkara: *kiñ ca prathamajatvād anyasya saṃskartur abhāvād asaṃskṛto vrātyas tvaṃ svabhāvata eva śuddha ity abhiprāyaḥ*, und Ānandagiri: *asaṃskṛta iti; saṃskārahīno vrātya iti smṛter ity arthaḥ* (vgl. über diese Erklärungen oben). Cūlikop. 11 heißt es: *brahmacārī ca vrātyaśca skambhaḥ palita eva ca*, wozu vgl. Whitney, AV., p. 769.

paryāya 14 (falls echt zum ersten *anuvāka* gehörig, dann am wahrscheinlichsten zwischen 2 und 3 einzuschieben).
„ 15—18 (spätere Zusätze).

Weiteres habe ich nichts zu sagen. Wie ich mir die Verhältnisse im übrigen über den Rudra-Śiva und seinen Kultus in früheren (vorbuddhistischen) Zeiten zurechtlege, geht genügend aus dem Abriß in *WZKM.* XXIII, und aus dem hier oben Gesagten hervor. In dem *vrātya* unseres Textes sehe ich somit nicht den frommen Asketen im allgemeinen, sondern eine besondere Abart von ihm, den Vorläufer der śivaïtischen Heiligen der späteren Zeit. Was übrigens noch aus unserem Texte herausgenommen werden kann, haben schon AUFRECHT, WHITNEY und LANMAN klargelegt. Ich lasse somit den Text selbst sprechen.

I.

1. Er war gerade ein herumwandelnder[1] *vrātya*; er heilte den Prajāpati.[2]

2. Jener Prajāpati sah in sich selbst Gold;[3] er brachte es hervor (*prājanayat*).

3. Das wurde eines; das wurde . . . . . . (*lalāma*); das wurde groß; das wurde das Vornehmste; das wurde *bráhman*; das wurde Glut; das wurde Wahrheit;[4] damit brachte er hervor.

4. Er[5] (aber) wuchs, er wurde groß; er wurde *mahādevá.*

---

[1] Anders Ppp. *vrātyo vā ida agra āsīt.*

[2] So Kaus. von *sam-īr-* in ŚBr. II, 6, 1, 1; TMBr. XIII, 3, 12; XIV, 6, 8. Der Ausdruck bezieht sich m. E. auf die in MS. IV, 2, 12; SB. I, 7, 4, 1; TMBr. VIII, 2, 10; Āit. Br. 3, 33 erzählte Geschichte, wie Rudra den Prajāpati, der mit seiner Tochter Inzest betrieben hatte, verwundete. Hier heilt er ihn als *vrātya* auftretend wieder.

[3] Vgl. RV. x, 121, 1: *hiraṇyagarbháḥ sám avartatágre* ‚er wurde allererst mit goldener Leibesfrucht‘. Vgl. VS. v, 5, 1, 2, wo Hiraṇyagarbha = Prajāpati ist.

[4] Vgl. RV. x, 190, 1: *ṛtáṃ ca satyáṃ cābhī̀ddhāt tápasó 'dhy ajāyata.* Anders Bṛh. Ār. Up. v, 6, 1.

[5] Der *vrātya* im V. 1.

5. Er übertraf (*paryāit*) die Herrschaft der Götter; er wurde *īśāna.*

6. Er wurde allein *vrātya*; er nahm einen Bogen; das war der Regenbogen.

7. Blauschwarz ist sein Bauch, rot sein Rücken.[1]

8. Mit dem Blauschwarzen umhüllt er seinen unlieben Vetter,[2] mit dem Roten durchbohrt er den ihn Hassenden. So sagen die Theologen (*brahmavādínaḥ*).

II.

1. Er stand auf, er lief gegen die östliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *bṛhat, rathaṃtara,* die *Āditya*'s und die *Viśve Devās.* Wer einen dies Wissenden als *vrātya*[3] schilt, den bringt er um (*á vṛ́ścate*)[4] *bṛhat* und *rathaṃtara,* um *Āditya*'s und *viśve devās.* Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung[5] von *bṛhat* und *rathaṃtara,* der *Āditya*'s und der *viśve devās.* In der östlichen Gegend nun ist der Glaube seine Hure, der Freund sein Māgadha,[6] das Bewußtsein sein Kleid, der Tag sein Turban, die Nacht seine Haare, die beiden Gelben die *pravartá,* der Glanz (*kalmalí*)[7] der Edelstein, das Gewesene und das Werdende die beiden Seitenläufer (*pariṣkandá*), der Sinn der (schlechte) Wagen (*vipathá*), Mātariśvan und Pavamāna die Zugtiere des Wagens, der Wind der Kutscher, der Wirbelwind der Stachel, Ruhm und Ehre die beiden Vorläufer. Ruhm und Ehre kommen zu ihm, der dies weiß.

---

[1] Vgl, *WZKM* xxiii, 156; so auch Oldenberg Rel. d. V. 217 A. 4, Macdonell VM. 74, wie ich nachträglich sehe; anders Whitney AV. p. 773.

[2] ‚Den Feind und Nebenbuhler' Oldenberg Rel. d. V. 217 (vielleicht besser).

[3] In der verächtlichen Bedeutung des Wortes, die ja sonst die gewöhnliche ist.

[4] Vgl. RV x, 87, 18: *viṣám gávām yātudhánāḥ pibantv á vṛścyantām áditaye durévāḥ* (vgl. vii, 104, 24: *vigrīvāso múradevā ṛdantu má té dṛṣan sū́ryam uccárantam*). Haben wir an unserer Stelle *vṛścyate* zu lesen oder Ātm. in pass. Bedeutung anzunehmen? 10, 2 (unten) scheint die letztere Vermutung zu bestätigen. Vgl. Whitney § 998 d.

[5] Besser ‚persona grata' (Geldner).

[6] Wenn man nach Whitney AV., p. 774 *mántro* gegen *mitró* vertauscht.

[7] Vgl. RV. ii, 33, 8: *kalmalīkinam . . . . tveṣám rudrásya náma.*

2. Er stand auf, er lief gegen die südliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *yajñāyajñiya* und *vāmadevya*, das Opfer, der Opferer und die Opfertiere. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *y.* und *v.*, um das Opfer, den Opferer und die Opfertiere. Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung von *y.* und *v.*, von Opfer, Opferer und Opfertieren. In der südlichen Gegend nun ist die Morgenröte die Hure,[1] der Hymnus sein Māgadha, das Bewußtsein . . . . . (bis) der Edelstein, der Neumond und der Vollmond die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

3. Er stand auf, er lief gegen die westliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *vāirūpa* und *vāirāja*, die Wasser und König Varuṇa. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *vāirūpa* und *vāirāja*, um die Wasser und den König Varuṇa. Denn wer dies weiß, wird die beliebte Wohnung von *v.* und *v.*, von den Wassern und dem König Varuṇa. In der westlichen Gegend nun ist das berauschende Getränk[2] seine Hure, Lachen sein Māgadha, das Bewußtsein . . . . (bis) der Edelstein, Tag und Nacht die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

4. Er stand auf, er lief gegen die nördliche Himmelsgegend. Nach ihm liefen *śyāita* und *nāudhasa*, die sieben *ṛṣi*'s und König Soma. Wer einen dies Wissenden als *vrātya* schilt, den bringt er um *ś.* und *n.*, um die sieben *ṛṣi*'s und den König Soma. Denn wer dies weiß, der wird die geliebte Wohnung von *ś.* und *n.*, von den sieben *ṛṣi*'s und dem König Soma. In der nördlichen Gegend nun ist der Blitz die Hure,[3] der Donner der Māgadha, das Bewußtsein . . . . (bis) der Edelstein, das Gehörte und das nächst Gehörte die beiden Seitenläufer, der Sinn etc.

III.

1. Ein Jahr hindurch stand er aufrecht. Zu ihm sprachen die Götter: ‚*Vrātya*, warum stehst du?‘

---

[1] Vgl. PISCHEL V. St. 1, 30 f, 196.

[2] GELDNER, Der RV. in Auswahl I s. v. *irā*

[3] Vgl. PISCHEL V. St. 1, 111 f.

2. Er antwortete: Mögen sie mir einen Sessel zusammenbringen.

3. Sie brachten diesem *vrātya* einen Sessel zusammen.

4. Dessen zwei Füße waren Sommer und Frühling, Herbst und Regenzeit die zwei (anderen).

5. *Bṛhat* und *rathaṃtara* waren die beiden Längebalken, *yajñāyajniya* und *vāmadevya* die beiden Querbalken;

6. die Hymnen die Vorderstricke, die Opfersprüche die Querstricke;

7. der Veda die Decke, das *bráhman*[1] das Kissen;

8. das *sāman* der Sitz, der *udgītha* die Lehne.[2]

9. Diesen Sessel bestieg der *vrātya.*

10. Das Göttervolk waren seine Seitensteher, die Wünsche seine Boten, alle Wesen seine Diener.

11. Alle Wesen fürwahr werden dessen Diener, der dies weiß.

IV.

1. Sie machten für ihn die Frühlingsmonate zu Hütern, *bṛhat* und *rathaṃtara* zu Dienern von der östlichen Himmelsgegend her. Denn wer dies weiß, den hüten die Frühlingsmonate von der östlichen Himmelsgegend her, *bṛhat* und *rathaṃtara* dienen ihm.

[2—6 wird dasselbe von der südlichen, wo die Sommermonate, *yajñāyajñiya* und *vāmadevya,* von der westlichen, wo die Regenmonate, *vāirūpa* und *vāirājya,* von der nördlichen, wo die Herbstmonate, *śyāita* und *nāudhasa,* von der festen (*dhruva*), wo die Wintermonate, Erde und Feuer, und von der oben befindlichen (*ūrdhva*) Himmelsgegend, wo die kalten Monate, Himmel und Āditya als resp. Hüter und Diener vorkommen, wiederholt.]

V.

1. Für ihn machten sie von der östlichen Mittelgegend (*prācyā diśo antardeśāt*) den Pfeilschützen Bhava zum Diener. Der Pfeilschütze

---

[1] Wohl = *brahmaveda* (vgl. 6, 3). Der Name *brahmaveda* kommt erst ŚGS 1, 16 vor.

[2] Wohl zu lesen *upaśráyaḥ.*

Bhava dient ihm als Diener von der östlichen Mittelgegend aus; weder ihn, noch sein Vieh, noch seine Gesellen beschädigen Śarva, Bhava oder Īśāna, wer dies weiß.

[2—7 wird dasselbe von der südlichen, wo der Pfeilschütze Śarva, von der westlichen, wo der Pfeilschütze Paśupati, von der nördlichen, wo der Pfeilschütz Ugradeva,[1] von der festen, wo der Pfeilschütze Rudra und von der oben befindlichen Mittelgegend, wo der Pfeilschütze Mahādeva, sowie endlich von allen Mittelgegenden, wo der Pfeilschütz Īśāna der Diener ist, wiederholt. Der Endsatz: ‚weder ihn . . . . wer dies weiß' ist überall derselbe.]

VI.

1. Er lief gegen die feste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Erde, Feuer, Pflanzen, Waldbäume und blühende Bäume.[2] Wer dies weiß, wird die persona grata von Erde, Feuer, Pflanzen, Waldbäumen und blühenden Bäumen.

2. Er lief gegen die oben befindliche Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Recht, Wahrheit, Sonne, Mond und Sterne. Wer dies weiß etc.

3. Er lief gegen die höchste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen die Hymnen, die Gesänge, die Opfersprüche und das *bráhman*.[3] Wer dies weiß etc.

4. Er lief gegen die hohe Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen *itihāsa* und *purāṇa*, *gāthā*'s und *narāśamsī*'s. Wer dies weiß etc.

5. Er lief gegen die entfernteste Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen das *āhavanīya-*, das *gārhapatya-* und das *dakṣiṇa*-Feuer, das Opfer, der Opferer und die Opfertiere. Wer dies weiß etc.

6. Er lief gegen die unbenannte (*anādiṣṭa*) Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen die Jahreszeiten und die Kombinationen der Jahreszeiten, die Welten und die weltlichen (Geschöpfe), die Monate und die Halbmonate, Tag und Nacht. Wer dies weiß etc.

---

[1] WHITNEY übersetzt den Worten nach: ‚the formidable god'.

[2] *vānaspatyá*; zusammen mit *vánaspati* auch AV. VIII, 8, 14; XI, 9, 24; als n. ‚Baumfrucht' ŚB. XI, 1, 2, 2. 3, 1, 3; Āit. Br. 8, 15 usw.

[3] = *brahmaveda* (Atharvaveda).

7. Er lief gegen die nicht wiederkehrende[1] Himmelsgegend aus. Nach ihm liefen Diti und Aditi, Iḍā und Indrāṇī. Wer dies weiß etc.

8. Er lief gegen (alle) Himmelsgegenden aus. Nach ihm liefen *virāt* und alle Götter, alle Gottheiten. Wer dies weiß etc.

9. Er lief gegen alle Mittelgegenden aus. Nach ihm liefen Prajāpati und Parameṣṭhin, der Vater und der Großvater. Wer dies weiß etc.

VII.

1. Diese Größe nun wurde glänzend,[2] sie ging bis zum Ende der Erde; (sie) wurde das Meer.

2. Nach ihr traten in die Existenz (*bhūtvā*) und entfalteten sich[3] Prajāpati und Parameṣṭhin und der Vater und der Großvater und die Wasser und der Glaube und der Regen.[4]

3. Zu ihm kommen Wasser und Glaube und Regen, der dies weiß.

4. Zu ihm traten von allen Seiten herbei (*abhiparyāvartanta*)[5] Glaube und Opfer und Welt und Nahrung und Essen der Nahrung, in die Existenz getreten.

5. Zu ihm kommen Glaube und Opfer und Welt und Nahrung und Essen der Nahrung, wer dies weiß.

(Ende des ersten *anuvāka*.)

VIII.

1. Er erglühte (*arajyata*); aus ihm wurde da der König *rājanyà* geboren.

---

[1] Whitney AV. p. 781 denkt m. E. mit vollem Recht an eine Lesart *anāvṛtyā́m* ‚not to be returned from' statt des ziemlich unverständlichen *ánāvṛttām*.

[2] M. E. ist *sádru-* (andere Erklärungen bei Whitney AV. p. 782) = *śadru-* zu *śad-*, was unzweifelhaft ‚glänzen' bedeutet, z B. RV. i, 123, 10: *kanyèva tanvā̀ śā́śadānā:* i, 124, 6: *tanvā̀ śā́śadānā* (von Uṣas).

[3] Eigentl. ‚rollten sich auseinander, auf', vgl. z. B RV. vi, 8, 3: *ví cármaṇīva dhiṣáṇe avartayad* (vgl. Pischel V. St. 2, 84); viii, 14, 5: *yajñá índram avardhayad yád bhū́mim vy ávartayat.*

[4] Nach *varṣam* muß ein *ca* ausgefallen sein wie §§ 3, 4 zeigen.

[5] Vgl *abhy-ā-vṛt-* z. B. RV. ii, 16, 8; x, 83, 6. Die Bedeutung ‚zu Hilfe kommen' (Geldner) schillert jedenfalls überall durch.

2. Er[1] erhob sich über die dritte Kaste (*víśaḥ*), über die Verwandten (*sabandhu*),[2] über Nahrung und Essen von Nahrung.

3. Wer dies weiß, wird die persona grata der dritten Kaste, der Verwandten, der Nahrung und des Essens von Nahrung.

IX.

1. Er lief über die dritte Kaste hinaus.

2. Nach ihm liefen die *sabhā́* und die *sámiti*, das Heer und der Branntwein (*súrā*).

3. Wer dies weiß, wird die persona grata von *sabhā́* und *sámiti*, von Heer und Branntwein.

X.

1. Wenn nun also ein dies wissender *vrātya* ins Haus irgendeines Königs als Gast ankommt,

2. dann soll er ihn für besser als sich selbst halten; denn in dieser Weise kommt er nicht um seine edle Abstammung (*kṣatra*), kommt er nicht um sein Reich.

3. Denn aus ihm[3] entstanden *brahman* und *kṣatra*.[4] Sie sprachen: ‚in wen werden wir eingehen?‘

4. ‚Möge das *brahman* in Bṛhaspati eingehen, das *kṣatra* in Indra — so soll es sein‘ (so heißt es).

5. Dann fürwahr ging das *brahman* in Bṛhaspati ein, das *kṣatra* in Indra.

---

[1] Hier muß wohl *sa* auf den *rājanya* hinzeigen.

[2] Dies scheint hier wenig Sinn zu haben. Wäre es zu kühn zu vermuten, daß *sabandhu* hier die sinnlose Änderung und Textumstellung eines Diaskenasten wäre, der daran Anstoß nahm, daß der Text ursprünglich etwa so lautete: *sa bandhūṃś ca viśaś ca annam annādyam abhyudatiṣṭhat*. Ich meine, *bandhu* wäre hier = *brahmabandhu*, die nicht gerade im höchsten Ansehen stehenden Brahmanen der Prācya's. Dann wäre wohl jedenfalls zwischen VIII und IX ein *paryāya* über diese (*brahma*)*bandhu*'s getilgt worden.

[3] D. h. aus dem Ur-*vrātya*, wovon in den früheren *paryāya*'s die Rede gewesen ist (vgl. besonders 8, 1). So auch Aufrecht.

[4] Gemeint ist wohl das, was das eigentliche Charakteristikum (*lakṣaṇa*) oder die Ursubstanz der beiden höchsten Kasten konstituiert. Ich habe deshalb die Worte unübersetzt stehen lassen.

6. Nun fürwahr, diese Erde ist Bṛhaspati, der Himmel da Indra.

7. Und dieses Feuer fürwahr ist *brahman*, jene Sonne da ist *kṣatra*.

8. Und in ihn geht das *brahman* ein, er bekommt Brahmanglanz,[1]

9. wer da weiß, daß die Erde Bṛhaspati, das Feuer *brahman* ist.

10. Und in ihn geht die Indrakraft (*indriya*) ein, er wird mit Indrakraft begabt,

11. wer da weiß, daß die Sonne *kṣatra*, der Himmel Indra ist.[2]

XI.[3]

1. Wenn nun ein dies Wissender *vrātya* in das Haus irgendeines (Mannes) als Gast einkehrt,

2. soll er ihm selbst entgegenkommen und sagen: ‚*vrātya*, wo wohnst du? *vrātya*, (hier ist) Wasser; *vrātya*, sie sollen dich sättigen; *vrātya*, wie es dir lieb ist, also soll es sein; *vrātya*, wie dein Wille ist, also soll es sein; *vrātya*, wie dein Verlangen ist, also soll es sein.‘

3. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, wo wohnst du?‘, dann gelangt er damit in den Besitz der Wege, die die Götter gehen.

4. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, hier ist Wasser‘, dann gelangt er damit in den Besitz der Wasser.

5. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, sie sollen dich sättigen‘, dann verlängert er sich damit das Leben.[4]

---

[1] *brahmavarcasī bhavati.*

[2] Die §§ 3—11 sind entweder von ihrer Stelle gerückt worden, oder sie sind ein späteres Einschiebsel, das in spitzfindiger, theologischer Art darstellen soll, wie der *vrātya*, der wohl hier als Vertreter des herumwandelnden Brahmanen gelten soll, und der *rājan* aus einem und demselben Urstoff entstanden sind, der erstere aber als vornehmster.

[3] S. zu diesem und dem folgenden *paryāya* die bei Griffith ii, 193; Whitney AV. p. 784 zitierte Parallelstelle aus Āp. ii, 3, 7, 13—14, was aus diesem Texte stammen muß, da Āpastamba wohl sonst das Wort *vrātya* nur in verächtlicher Bedeutung kannte. Āpastamba bezeichnet es auch ausdrücklich als Zitat am Ende des § 15, wenn er sagt: *brāhmaṇam āha* (s. oben S. 352). Eine andere ziemlich ähnliche Stelle, wo es sich aber um den *purohita* handelt, ist Āit. Br. 8, 24.

[4] Vgl. zu dieser Stelle AV. ix, 6, 19 und die Lesart der Ppp. dort (Whitney AV., p. 541), die eine teilweise Parallele zu unserem *paryāya* bieten.

6. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, wie es dir lieb ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Lieben.

7. Zu ihm kommt das Liebe, er wird der Liebling des Lieben, der dies weiß.

8. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, wie es dein Wille ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Willens.

9. Zu ihm kommt der Wille, er wird der Gebieter der Gebieter, der dies weiß.

10. Wenn er zu ihm sagt: ‚*vrātya*, wie es dein Verlangen ist‘, dann gelangt er damit in den Besitz des Verlangens.

11. Zu ihm kommt das Verlangen, er wird das Verlangen des Verlangens, wer dies weiß.

XII.[1]

1. Wenn nun ein dies wissender *vrātya* in das Haus irgendeines Mannes als Gast einkehrt, wenn die Feuer angemacht sind und das *agnihotra* auf das Feuer gesetzt wird,

2. dann soll er selbst zu ihm herantreten und sagen: ‚*vrātya*, gib Erlaubnis, ich werde opfern‘.

3. Falls er Erlaubnis gibt, soll er opfern, falls nicht, soll er nicht opfern.

4. Und wer mit Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert,

5. der kennt den Weg der Väter, der kennt den Weg der Götter.

6. Er entreißt[2] es nicht den Göttern, sein (Opfer) wird ein wahres Opfer.

7. Ihm bleibt in dieser Welt ein fester Stützpunkt (*āyátana*) übrig, wer mit Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert.

8. Wer aber ohne Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert,

9. der kennt weder den Weg der Väter, noch den Weg der Götter.

---

[1] WHITNEY AV. p. 785 gibt die Parallele aus Āp. II, 3, 7, 15 zu den VV. 1—3.

[2] *á vr̥ścate*; vgl, RV. x, 159, 5.

10. Er entreißt es den Göttern, sein (Opfer) wird kein wahres Opfer.

11. Nicht bleibt ihm in dieser Welt ein fester Stützpunkt übrig, der ohne Erlaubnis eines dies wissenden *vrātya* opfert.

XIII.[1]

1. In wessen Hause ein dies wissender *vrātya* als Gast eine Nacht verweilt, der gelangt damit in den Besitz der reinen Welten, die auf dieser Erde sind.

2. In wessen . . . eine zweite Nacht verweilt, der . . . die im Luftraum sind.

3. In wessen . . . eine dritte Nacht verweilt, der . . . die im Himmel sind.

4. In wessen . . . eine vierte Nacht verweilt, der gelangt damit in den Besitz der reinen Welten der Reinen.[2]

5. In wessen . . . unzählige Nächte verweilt, der gelangt damit in den Besitz der unbegrenzten reinen Welten.

6. In wessen Haus aber ein Nicht-*vrātya*, der sich *vrātya* nennt . . .[3] als Gast einkehrt,

7. den möge er schlecht behandeln (*kárṣet*); falls er ihn nicht schlecht behandelt,

8. dann soll er ihn bedienen (in dem Gedanken): ‚dieser Gottheit biete ich Wasser dar, diese Gottheit lasse ich hier wohnen, diese Gottheit gerade bediene ich.'

9. Denn gerade dieser Gottheit wird sein Opfer dargebracht, wer dies weiß.[4]

XIV.

1. Als er gegen die östliche Himmelsgegend lief, entstand das Heer der Maruts und lief ihm nach, den Sinn zum Essen der Nahrung machend. Mit dem Sinn als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

---

[1] WHITNEY AV., p. 786 führt die Parallele zu VV. 1—5 aus Āp. II, 3, 7, 16 an.

[2] Āp.: *caturthyā parāvato lokān* (nämlich *abhijayati*).

[3] Das Wort *nāma°bibhrati* (so P.) ist mir unverständlich.

[4] Zu den VV. 6—9 vgl. Āp. II, 3, 7, 17.

2. Als er gegen die südliche Himmelsgegend lief, entstand Indra und lief ihm nach, die Kraft zum Essen der Nahrung machend. Mit der Kraft als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

3. Als er gegen die westliche Himmelsgegend lief, entstand König Varuṇa und lief ihm nach, die Wasser zu Essern der Nahrung machend. Mit den Wassern als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

4. Als er gegen die nördliche Himmelsgegend lief, entstand König Soma und lief ihm nach, durch (Hilfe der) sieben *ṛṣi*'s die Darbringung beim Opfer zum Esser der Nahrung machend. Mit der Darbringung als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

5. Als er gegen die feste Himmelsgegend lief, entstand Viṣṇu und lief ihm nach, die *virāj* zum Esser der Nahrung machend. Mit der *virāj* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

6. Als er nach den Tieren lief, entstand Rudra und lief ihm nach, die Pflanzen zu Essern der Nahrung machend. Mit den Pflanzen als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

7. Als er gegen die Väter lief, entstand König Yama und lief ihm nach, den Ruf *svadhā* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *svadhā* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

8. Als er gegen die Menschen lief, entstand Agni und lief ihm nach, den Ruf *svāhā* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *svāhā* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

9. Als er gegen die oben befindliche Himmelsgegend lief, entstand Bṛhaspati und lief ihm nach, den Ruf *váṣaṭ* zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Ruf *váṣaṭ* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

10. Als er gegen die Götter lief, entstand Īśāna und lief ihm nach, die Wut zum Esser der Nahrung machend. Mit der Wut als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

11. Als er gegen die Nachkommen lief, entstand Prajāpati und lief ihm nach, den Atem zum Esser der Nahrung machend. Mit dem Atem als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

12. Als er gegen alle Mittelgegenden lief, entstand Parameṣṭhin und lief ihm nach, *bráhman* zum Esser der Nahrung machend. Mit *bráhman* als Esser ißt er Nahrung, der dies weiß.

XV.

1. In diesem *vrātya* nun
2. sind sieben Aushauche (*prāṇá*), sieben Einhauche (*apāná*), sieben Zwischenhauche (*vyāná*).
3. Sein erster Aushauch, der aufwärts gehende (*ūrdhvá*) mit Namen, das ist das Feuer.
4. Sein zweiter Aushauch, der große (*práuḍha*) mit Namen, das ist jene Sonne.
5. Sein dritter Aushauch, der . . . (*abhyū̀ḍha*) mit Namen, das ist jener Mond.
6. Sein vierter Aushauch, der (all)durchdringende (*vibhú*) mit Namen, das ist Pavamāna.
7. Sein fünfter Aushauch, Ursprung (*yóni*) mit Namen, das sind die Wasser.
8. Sein sechster Aushauch, der liebe mit Namen, das sind die Tiere.
9. Sein siebenter Aushauch, der unbegrenzte mit Namen, das sind diese Geschöpfe.

XVI.

1. Sein erster Einhauch, das ist der Vollmondstag.
2. Sein zweiter Einhauch, das ist die *áṣṭakā*.
3. Sein dritter Einhauch, das ist der Neumondstag.
4. Sein vierter Einhauch, das ist der Glaube.
5. Sein fünfter Einhauch, das ist die Weihe (*dīkṣá*).
6. Sein sechster Einhauch, das ist das Opfer.
7. Sein siebenter Einhauch, das sind die Opfergaben.

XVII.

1. Sein erster Zwischenhauch, das ist diese Erde.
2. Sein zweiter Zwischenhauch, das ist der Luftraum.

3. Sein dritter Zwischenhauch, das ist der Himmel.

4. Sein vierter Zwischenhauch, das sind die Sterne.

5. Sein fünfter Zwischenhauch, das sind die Jahreszeiten.

6. Sein sechster Zwischenhauch, das sind die Kombinationen der Jahreszeiten.

7. Sein siebenter Zwischenhauch, das ist das Jahr.

8. Einen immer gleichen Gang wandeln die Götter herum; das ist fürwahr das Jahr, (d. h.) die Jahreszeiten; so wandeln sie herum, dem *vrātya* nachfolgend.[1]

9. Wenn sie in die Sonne hineingehen, dann gehen sie gleichfalls in den Neumond und Vollmond.

[10. *ékaṃ tád eṣā́m amṛtatvám íti ā́hutir éva* ist mir ganz unverständlich.]

XVIII.

1. Dieses *vrātya*'s

2. rechtes Auge ist jene Sonne, sein linkes Auge ist jener Mond.

3. Sein rechtes Ohr ist dieses Feuer, sein linkes Ohr ist dieser Pavamāna.

4. Tag und Nacht sind seine Nasenlöcher, Diti und Aditi sind seine Schädelhälften, das Jahr sein Kopf.

5. Am Tage ist (geht) der *vrātya* nach Westen, Nachts nach Osten. Ehre dem *vrātya*.

[Ende des zweiten *anuvāka*.]

---

[1] Anders kann ich den unverständlichen Satz nicht deuten; ich meine, man muß *saṃvatsaraṃ vā etad* (*yad*) *ṛtavo* verstehen.

Mitteliranische Studien II.

Von

Christian Bartholomae.

[Vgl. diese Zeitschrift, S. 245 ff. dieses Bands.]

5. MpT. PRV'N.

Das Wort ist fünfmal belegt[1]. Seine Bedeutung bleibt nicht im mindesten zweifelhaft. Es ist ein Ortsadverb, gleichwertig mit dem anderwärts bezeugten PYŠ *pēš* (= np. پیش *pēš*). Man vergleiche *473* c. 12: DYV'N PYŠ 'VY ŠV'ND *dēvān pēš ōy šavānd* ,die Teufel werden vor ihn treten' mit *47* a. 16: PRV'N MYHRŠ'H ŠVD ××× *mihršāh šud* ,er trat vor *Mihršāh*', und *2*. 14 f.: 'YST'D HYM PYŠ K̄VRK̄ŠYD *ēstād hēm pēš xvarxšēd* ,gestanden habe ich vor der Sonne' mit *730*. 2 ff.: 'VŠ 'YST[YNY]ND[2] PRV'N ... PVHR'N *uš ēst[ēnē]nd*[2] ××× ... *puhrān* 'und sie stellen vor ihm auf die ... Söhne'; zur Konstruktion des letzten Satzes vgl. unten S. 391 Note 1.

Bei FWKMüller Handschr.-Reste 48, 83, 87, 90 (zweimal) wird das Wort PRV'N mit *pravân* umschrieben; und es ist vielleicht unter dem Einfluß dieser Wiedergabe geschehen, daß Salemann ManStud. *1*. 113 den ersten Buchstaben in *f* verbessert, d. h., daß er annimmt, es sei überall fehlerhaft der Punkt weggelassen, der das *p*- zum

---

[1] Bis jetzt.

[2] So in Salemanns Ausgabe. Aber bei FWKMüller steht *'ēšt[ ]nd* Danach sollte man doch schließen, daß die Lücke ganz geringfügig sei. Ob vielmehr 'YST[Y]ND *ēst[ē]nd*? Dann: ,und vor ihm stehen die ... Söhne'. Das entspräche dem Sinn besser.

f-Zeichen macht; vgl. S. 168, wo gesagt wird, es sei zwar das erste Zeichen ohne Punkt geschrieben, das Wort aber ‚doch gewiß *fravân* zu sprechen'. Daß der Punkt über dem *p*-Zeichen vergessen ist, kommt allerdings oft genug vor; daß er aber bei einem fünfmal bezeugten Wort jedesmal vergessen worden sei, ist eine Annahme, die meines Erachtens von vorn herein wenig Wahrscheinlichkeit besitzt. Ich bin der Meinung, daß das Wort ganz richtig überliefert, also mit anlautendem *p* zu lesen ist, da es keinesfalls von dem np. پروانه *parvāna*, پروانگی *parvānagī* u. s. w. getrennt werden darf.

Daß die Vorform des np. پروانگی im mpB. [Pahlavi] enthalten ist, hat man längst erkannt, und damit zugleich, daß das mpB. Wort *parv*° zu lesen ist, wennschon es auch von NERYOSANG mit [Pahlavi] *f* im Anlaut pazandiert wird; vgl. JUSTI Bd. 99 b, WEST Mx.-Gloss. 76, Šg.-Gloss. 244 (und Preface XXXI), GEIGER Pehleviversion 26, SALEMANN MélAs. *9*. 232 Note 16, DHJAMASP Vendidâd *1*. 2 Note 9. [Pahlavi] aber ist eine Ableitung von [Pahlavi], und dies wieder von [Pahlavi] = mpT. PRV'N. Der bündige Beweis für diesen Zusammenhang wird uns durch die Parallelstellen des GrBd. und des Mx. zur PV.-Stelle *1*. 1 Glosse geliefert. Hier lesen wir in JAMASPS Ausgabe: [Pahlavi], d. i. *hač kišvar ō kišvar bē pa* ××× *i yazatān anīh šutan nē tuvān* ‚es ist nicht möglich von Erdteil zu Erdteil zu gehen außer *pa* ××× der Götter'. Dort, Mx. *9*. 6, GrBd. 75. 6 f. lautet der Text: [Pahlavi][1] [Pahlavi] [Pahlavi] (GrBd. [Pahlavi]) [Pahlavi] (GrBd. [Pahlavi]) [Pahlavi] . . . [Pahlavi], d i. *hač kišvar ō kišvar bē* (GrBd. *yut*) *pa parvānakīh i yazatān . . . ēnīh* (GrBd. *anīh*) *šutan nē šāyēt* ‚es ist nicht möglich von Erdteil zu Erdteil zu gehen außer *pa parvānakīh* der Götter'. Was hier durch [Pahlavi] *pa parvānakīh* ausgedrückt wird, ist dort durch [Pahlavi] *pa* ××× gegeben. Die Bedeutung der Wörter *parvānakīh* und ××× muß also, wenn nicht die gleiche, so doch eine ganz ähnliche sein.

[Pahlavi] an der Mx-Stelle ist, wie auch sonst nicht selten, fehlerhaft — in Folge von Verwechslung — für [Pahlavi] *ēnīh* geschrieben. Die beiden andern Texte haben statt dessen [Pahlavi], das für [Pahlavi] *anīh* eingesetzt ist. Darüber, sowie über die

---

[1] Fehlt im GrBd.; s. aber die Varianten.

Verbindung *bē* . . . *ēnīh* (*anīh*) . . . *nē* s. Bartholomae Sas. Rechtsbuch (SHeidelbergAW. *1910*) 10. Bemerkenswert ist die Variante [illegible] *yut* für [illegible] *bē* im GrBd.

Außer zu PV. *1*. 1 vermag ich das einfache mpB. Wort [illegible] bis jetzt nur noch an zwei Stellen nachzuweisen, die mir freilich beide bloß in pazandischer Aufmachung bekannt sind. Die eine findet sich bei EEKAntiâ Pâzend Texts (Bombay 1909) 362 Z. 18 ff., wo sie folgenden Wortlaut hat: [illegible], d. i. *pas ādar guft ku raw či ϑō farwān bōm frāž ō vahəst u dōžx u činvat puhal. vat namāem hairī . . . . i pa vahəst. . . . . vaš dast grift hōm. frāž ō čakāt i dāitī ažiri činvat pahul andar vīāwan ə nīt hōm,* und in arsakidisches Pahlavi übertragen: *pas ātur guft ku: raw čēt*[1] *parrān bavom frāč ō vahišt u dōžox*^{v} *u činvat puhl, ut nimāyom x*^{v}*ārīh . . . i pa vahišt; . . . uš dast grift hom; frāč ō čakāt i dātīk hačaδar i činvat puhl andar viyāpān ē nīt hom.* Zu deutsch: „Drauf sprach der Gott Ātur: 'Geh! denn ich werde dir *parvān* sein zum Paradies und zur Hölle und zur Richterbrücke; und ich werde dir zeigen die Wonne . . ., die im Paradies (ist)'. Und er ergriff mich an der Hand; hin zum Gerichtsberg unterhalb der Richterbrücke in der Wüste ward ich geführt.“ Der ausgehobene Text stammt aus dem Artāk Vīrāz Nāmak (Av.); man vergleiche dazu Kap. 5 der Ausgaben des Pahlavitexts, der ja freilich in erheblicher Weise abweicht; der Stoff der Himmel- und Höllenfahrt war eben recht beliebt und hat manche Bearbeitung und Überarbeitung erfahren.

Eine andre Pazandversion des selben Stoffs enthält die zweite Stelle mit [illegible]. Sie steht Cod. Mon. Zend. 63, S. 192 f. (vgl. Haugs

[1] So! Der Pahlavitext mag [illegible] gehabt haben* Wegen der Beziehung von *parvān* auf das vorausgehende enklitische Pronomen verweise ich auf mpT. *730*. 2 ff. (s. oben S. 389 Note) und *177* v. 5 f.: 'VŠ'N RV'NG'N PRV'N HV KYRD *ušān ruvānagān parvān hō kerd* ‚und vor ihnen wurde von ihm Predigt (?) gehalten‘.

* Ich nehme dabei an, daß der Herausgeber die handschriftliche Lesung richtig wiedergibt. Gar groß ist mein Vertrauen allerdings nicht; vgl. unten S. 395 Note.

Ausgabe des Av. 137, wo die ganze Stelle abgedruckt ist). Die Sachlage ist der an der eben besprochenen Stelle ganz ähnlich. Es heißt: ‚*Srōš* und *Ātur* ergriffen mich an der Hand'. Dann geht es weiter: *farava būt hənd andar u sar činvat puhal*, in Pahlavi: *parvān būt hēnd andar ō sar i činvat-puhl*, d. i. ‚*parvān* waren sie hin zum Gipfel der Richterbrücke'. Die Worte *andar ō* entsprechen den dortigen *frāč ō*. Wir haben für diese Stelle auch eine Sanskritübersetzung, die ebenfalls bei Haug mitgeteilt ist; sie gibt *farava* mit सहायिन[ौ *sahāyin[au* wieder, d. i. ‚Begleiter, Gefährte, Gehilfe'. Im Einklang damit steht die Übersetzung von *parvānakīh* durch साहाय्यम् *sāhāyyam* in Mx., und von *parvānak* durch सहायी *sahāyī* in Šg. (*11*. 328). Die Angaben der Sanskritisten sind im wesentlichen zutreffend.

Die eigentliche Bedeutung von *parvān* ergibt sich meines Erachtens aus der S. 391 oben angeführten Stelle. Wer im Dunklen mit einem andern geht, der den Weg nicht kennt, der faßt ihn an der Hand und geht voraus. Alle Bedeutungen von *parvān* und den Ableitungen daraus lassen sich ungezwungen aus der Grundbedeutung ‚*prae*' ableiten. Ob ich zu S. 391, Z. 18 übersetze: ‚ich werde dir voran sein (gehen)' oder: ‚ich werde dein Führer (Geleiter) sein', macht für den Sinn keinen Unterschied. *pa parvān* (S. 390, Z. 20) besagt ‚unter Vorantritt, unter Führung'. Die selbe Bedeutung hat *pa parvānakīh* an den Parallelstellen zu PV. *1*. 1 Gl., sowie Bd. 7. 3 (*15*. 20) = GrBd. *62*. 5. *parvānakīh* bedeutet streng genommen ‚Zustand des *parvānak*, status praesentis'[1]. Auf lebende Wesen bezogen konnte das Adjektiv ‚qui praeest' leicht die Bedeutungen gewinnen, die man in den neupersischen Wörterbüchern unter پروانه *parvāna* verzeichnet findet; so dient es als Bezeichnung eines Raubtiers, von dem man sich erzählt, daß es dem Löwen auf seinen Beutezügen vorausgehe; ferner wird es im Sinn von ‚Heerführer' (پیش رو لشکر *pīš* [!] *rū laškar*) gebraucht, u. s. w.; auf semitischem Gebiet begegnet es als Lehnwort in der Bedeutung ‚Bote', insofern dieser seinem

[1] Im eigentlichen Sinn.

Herrn vorausgehend dessen Aufträge überbringt; vgl. dazu DE-LAGARDE GesAbh. 76 f. (der aber, wenn ich ihn recht verstehe, die Bedeutungsentwicklung gerade umkehrt), NÖLDEKE MandGramm. XXXI. Gewöhnlicher jedoch wird np. *parvāna* sächlich verwendet, im Sinn von ‚quod praeest = quod praecipitur, praeceptum, decretum (u. s. w.)‘.

Das mpB. *parvānak* hat zumeist die Bedeutung ‚Führer, Geleiter‘; so außer Šg. *11.* 328 (s. S. 392) noch EpM. *2.* 6. 2 (SBE. *18.* 349), Dd. *31.* 4 (SBE. *18.* 64; in ETDANKLESARIAS Ausgabe *30.* 2, S. 58), und wohl auch DkB. *54.* 17. Zu Zs. *20.* 3 übersetzt WEST SBE. *47.* 151 *parvānakān* richtig mit ‚the precepts‘. Weitere Belege hab ich mir nicht angemerkt.

Die Etymologie des miran. ˣ*parṷān* ‚voran‘ ergibt sich nach diesen Ausführungen von selbst. Es gehört zum airan. Adjektiv ˣ*parṷa-* ‚der vordere‘, s. jAw. 𐬞𐬀𐬎𐬭𐬬𐬀° *paurva-*, ai. पूर्वः *pūrva-ḥ* (s. dazu BARTHOLOMAE IF. *22.* 114 f.), und verhält sich dazu wie miran. ˣ*maḭān* (mpB. *mayān*, np. میان *miyān*) ‚inmitten‘ zum airan. ˣ*maδḭa-* ‚der mittlere‘, s. jAw. 𐬨𐬀𐬌𐬜𐬌𐬌𐬀- *maiδya-*, ai. मध्यः *mádhya-ḥ*.

Was nun jenes miran. ˣ*maḭān* angeht, so ist darin die gerade Nachform eines airan. ˣ*maδḭāna-* zu erkennen, dessen Existenz durch das jAw. 𐬨𐬀𐬌𐬜𐬌𐬌𐬁𐬥𐬀- *maiδyāna-* ‚der mittlere‘ (im Ntr. auch ‚die Mitte‘) erwiesen wird. Seiner Bildung nach läßt sich das airan. ˣ*maδḭāna-* genau mit dem ai. पुराणः *purāṇá-ḥ* ‚vormalig‘ zusammen stellen. Daß dies aber auf dem Adverb पुरा *purā́* ‚vormals‘ beruht, unterliegt keinem Zweifel; vgl. BRUGMANN Gdr.[2] 2 a. 270. In gleicher Weise nun ist jenes ˣ*maδḭāna-* auf einem alten Adverb ˣ*madhḭā* ‚inmitten‘ aufgebaut, und dessen Existenz wieder wird durch das ai. Adverb मध्या *madhyā́* bestätigt. Dagegen ist es nicht zu erweisen, daß auch jenes miran. ˣ*parṷān* ‚vorn‘ einem alten °*āna*-Adjektiv entsprungen sei. Ein solches ist nicht bezeugt. Wir brauchen es aber auch nicht vorauszusetzen. Es genügt zur Erklärung durchaus die Tatsache, daß nach Ausweis des jAw. 𐬞𐬀𐬊𐬎𐬭𐬬𐬀 *paourva* ‚vorn, voraus‘ (s. mein AirWb. 870) ein altes *ā*-Adverb, airan. ˣ*parṷā* vorhanden war. Aus airan. ˣ*parṷā* entstand zunächst miran. ˣ*parṷ*, und dies blieb in der Stellung zwischen Sonanten unversehrt bewahrt. Ich berufe mich für diese An-

nahme auf mpT. HRV *harv* ‚omnis', HRVYN *harvīn* ‚omnes' und mpB. *harvīn* ‚omnes' gegenüber ai. सर्वः *sárva-ḥ*; s. dazu Hübschmann PSt. 164 f., Horn GIrPh. *1* b. 49 unter 2. In der Stellung vor Konsonanz aber — und vielleicht auch im absoluten Auslaut — hat jenes Adverb auch noch sein *u̯* eingebüßt. Miran. ×*paru̯* und ×*par* sind unter verschiedenen Bedingungen entstandene Satzformen des airan. ×*paru̯ā*, zu dem sie sich genau so verhalten wie mpT. HRV *harv* und mpB. (=) *har*, np. هر *har* zum ai. सर्वः *sárva-ḥ*, und weiter wie mpT. ʾYV, mpB. *ēv* und mpB. *ē* ‚ein' zum ap. 𐎠𐎡𐎺 *aivaʰ*. Die WZKM. *25*. 256 gegebene Regel über den Verlust eines konsonantischen *i*- und *u*-Vokals ist dahin zu erweitern, daß man ihn bei sonst gleichen Bedingungen auch auf die Stellung hinter Liquida ausdehnt.[1] Was Horn GIrPh. *1* b. 51 unter 7 c ε für den Schwund von *u̯* hinter *r* verzeichnet, ist nach der angegebenen Regel zu beurteilen. Zu np. هر *har* ‚omnis' verweise ich nochmals auf mpT. HRV *harv*. Was aber die Vorformen von np. پير *pīr* ‚alt' und پيرار *pīrār* ‚das vorvergangene Jahr' bei Horn GIrPh. *1* b. 28 angeht, so folgte darin dem *ru̯* ein (konsonantisches) *i̯*; vgl. Bartholomae IF. *22*. 113. Weiteres Material für die gegebene Regel wird mein Aufsatz zum Plejadennamen in IF. *31* bringen. Auf jenes aus airan. ×*paru̯ā* hervorgegangene ×*paru̯* führe ich nun unser miran. ×*paru̯ān* (mpB. *parvān*, mpT. PRVʾN *parvān*) zurück, indem ich annehme, daß ×*paru̯* ‚vorn' im Ausgang an das begriffsverwandte ×*mai̯ān* ‚inmitten' angeschlossen worden ist: eine Annahme, gegen die ein grundsätzliches Bedenken gewiß nicht erhoben werden kann.[2]

Daß nun aber ×*paru̯ān* tatsächlich in der dargelegten Weise aus ×*paru̯* entstanden ist, nicht — was ja nahe läge anzunehmen — ein airan. Adjektiv ×*paru̯āna-* fortsetzt: den Beweis dafür sehe ich in einem zweiten mit jenem ×*paru̯ān* gleichbedeutenden Adverb, das uns auf kaspischem Dialektgebiet, und zwar im Samnānī erhalten ist: KDs. *parān*, s. v. a. np. پيش *pēš* (s. S. 389); vgl. GIrPh. *1* b. 376

---

[1] Wegen einer nochmaligen Erweiterung der Regel s. unten S. 396.

[2] Ebenso ist miran. ×*pas* ‚nach' (np. پس) zu ×*pasān* ausgestaltet werden, das in mpT. PSʾNYGʾN *pasānīgān* ‚Gefolgsleute' (*3*. 7) steckt.

und ZDMG. *32*. 540, wo das Wort *perun* geschrieben wird (vgl. dazu *un* ,jener', ebd. 539, = np. *ān*). KDs. *parān* kann dem mpT. *parvān* nicht gleichgestellt, ebenso wenig aber kann es von ihm getrennt werden. Die beiden Wörter gehen auf zwei miran. Satzformen des selben airan. Worts zurück, die nach gleichem Vorbild in gleicher Weise ausgestaltet worden sind.

Ist jenes *parān* auch im Mitteliranischen nachzuweisen? Ich halte es nicht für ganz unmöglich, daß das Wort in pāz. [illegible] *parą* enthalten ist, das wir bei EEKANTIÂ Pâzend Texts *73*. 2 finden in einem Stück, das der Herausgeber als 31. Kapitel des Bundahišn führt und S. XVIII inhaltlich bestimmt als ,The Industry of Chiefs' (Khesh-karih-i-radadân). In Wirklichkeit hat das Stück mit dem Bundahišn nicht das mindeste zu tun und enthält etwas ganz anderes, als was der Herausgeber behauptet, nämlich Vorschriften über das Verhalten der Schulknaben; die Überschrift: [illegible] · [illegible] *hə̄škārī rəδagąn* (mpB. [illegible] *xᵛēškārīh i rētakān*) bedeutet ja auch in der Tat ,Pflicht der Knaben', nicht aber ,industry of the chiefs'. Gleich am Anfang des Texts nun stehen die Worte: · [illegible] [illegible] · [illegible] *parą duvīrāstą hȧδā*, das wäre in Buchpahlavi übertragen [illegible] *ˣparān dipīrəstān xᵛvatāδ*. Besagt das: ,vor dem Schulmeister'? Leider ist die Beschaffenheit des vorliegenden Texts — für die übrigens nicht etwa allein die Handschriften verantwortlich zu machen sind [1] — nicht so, daß man ein sicheres Urteil abgeben könnte. [Vgl. den Nachtrag S. 409.]

Eine vollkommen gleichartige Entstehung wie für mpB. *parvān* und KDs. *parān* nehme ich für die Plejadennamen nbal. *panvar* (aus *ˣparu̯an*) und np. پرن *paran* neben np. پرو *parv* an; s. darüber den S. 394, Z. 20 genannten Aufsatz.

6. MpT. ʼVK̄.

Das Wort ist nur *731* v. 10 bezeugt. FWKMÜLLER Handschr.-Reste 33 hat es unübersetzt gelassen. Auch SALEMANN ManStud. *1*. 50

[1] Man vergleiche die in den Pâzend Texts enthaltene Mēnūk-i-Xrat (Minochirad)-Ausgabe mit der von WEST, und man wird meine wenig günstige Meinung über die Pâzend Texts berechtigt finden.

wußte mit dem Wort nichts anzufangen, hat aber später 114 Note und 171 die inzwischen von mir, Zum AirWb. 47 gegebene Erklärung angenommen, wonach das Wort ‚Welt' bedeutet, auf ar. $^{\times}$*asu̯*^{o} zurückgeht und *ox* zu lesen ist. Eine Bestätigung für ihre Richtigkeit finde ich jetzt auch in Pazandlesungen des Worts. Bei EEKANTIÂ Pâzand Texts erscheint dreimal *andar ōxi astūmanṯ* ‚in der stofflichen Welt', *92*. 22, *94*. 19, *95*. 10; an einer vierten Parallelstelle, *93*. 22, steht *aoxi*. Es wird damit mpB. (die Übersetzung des jAw. *aētahmi aŋhvō yaṯ astvainti*) wiedergegeben, A. *3*. 7 ff., das also *andar ox*^{v} *i astōmand* zu umschreiben ist.

Was den Verlust des ursprünglich schließenden *u̯* in jenem pazandischen *ōx* angeht, so wird er unter den gleichen Bedingungen erfolgt sein wie in den oben S. 394 besprochenen Fällen. Der Singular lautete regelrecht, je nach der Stellung im Satz, $^{\times}$*oxu̯* und $^{\times}$*ox*, der Plural $^{\times}$*oxu̯ān*. Die drei Wortformen verhalten sich somit zu einander wie das mpT. *harv* ‚all' zum mpB. *har* und zum mpT., mpB. *harvīn*. Die pazandische Pluralform *axān*, an deren Richtigkeit zu zweifeln kein Anlaß besteht, ist auf der *u̯*-losen Singularform aufgebaut oder an sie angeschlossen.

Auch hier war wieder einmal von den Pazandisten zu lernen.

---

7. Zu Bd. *14*. 28 f.[1]

Zur Textkritik des Bundahišn.

Das unter dem Titel Bundahišn (Bd.) gehende Stück der Buchpahlaviliteratur liegt uns jetzt in vier Ausgaben vor: WESTERGAARD hat uns (Havniae 1851) den Text der Kopenhagener Handschrift 20 faksimiliert; JUSTI wollte (Leipzig 1868) eine kritische Ausgabe geben, wobei er sich wesentlich auf die Kopenhagener Handschrift stützte; eine lithographierte Ausgabe (Bombay 1897) veranstaltete MRUNVALLA; sie beansprucht nicht mehr als einem Schulbedürfnis abzuhelfen. [Eine

[1] WESTscher Zählung in SBE. *5*.

Pazandumschreibung hat EEKAntiâ in seinen Pâzand Texts (Bombay 1909) abdrucken lassen.] Diese drei Ausgaben bieten uns alle gemeinsam die Vulgata des Bundahišn, d. h. die indische Rezension des Texts. Nun wissen wir schon seit langem durch EWWest, JDarmesteter und EBlochet, daß auch eine iranische Textrezension existiert, die die indische an Umfang weit übertrifft, das Große Bundahišn (GrBd.). Eine Ausgabe dieser Rezension ist Bombay 1908 erschienen.[1] Glücklicherweise keine sogenannte kritische. Der Herausgeber, BTAnklesaria, hat eine seiner drei Handschriften faksimilieren lassen; die Abweichungen der andern verzeichnet er in der ‚Introduction'. Dadurch hat er sich reichen Dank verdient. Mechanisch wiedergegebene Pahlavihandschriften: das ist es, was wir brauchen; auch die sorgfältigste Wiedergabe mittelst Typendrucks kann uns kein durchaus zweifelfreies Abbild des geschriebenen Texts, der geschriebenen Wörter verschaffen.

Der uns jetzt bekannt gewordene Text der iranischen Bundahišnrezension ist nun aber nicht nur umfangreicher als der bisher bekannte Vulgatatext, er verbessert ihn auch an nicht ganz wenigen Stellen, die sonst inhaltlich zusammenstimmen. Einen interessanten Beleg dafür bietet die angeführte Stelle.

Bei Westergaard 32. 8 ff. hat der Text, den ich im Auge habe, folgenden Wortlaut[2]: [Pahlavi] (5) [Pahlavi] ∘ [Pahlavi] (10) [Pahlavi] (15) [Pahlavi] ∘ [Pahlavi] (20) [Pahlavi] (25) [Pahlavi] (30) [Pahlavi] (35) [Pahlavi] (40) [Pahlavi] ∘

Unvalla bietet genau den nämlichen Text. Bei Justi finden wir folgende abweichende Lesungen: Wort 1: [Pahlavi]; — 5: [Pahlavi]; — 11: [Pahlavi]; — 12: [Pahlavi]; — 13: [Pahlavi]; — 14, 15: [Pahlavi]; — 16, 17: [Pahlavi]; — 20: [Pahlavi]; — 23—25: [Pahlavi]; — 26: [Pahlavi]; — nach 27 eingefügt: [Pahlavi]; — 32: [Pahlavi]; — 34: [Pahlavi]; — 40: [Pahlavi]; — 41: [Pahlavi]. Auf

[1] The Bûndahishn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2 . . Edited by the late ETDAnklesaria with an Introduction by BTAnklesaria. Bombay 1908. (Vol 3. von The Pahlavi Text Series.)

[2] Die Ziffern in ( ) numerieren die Wörter.

die Besonderheiten der Pazandversion in ANTIÂs Ausgabe einzugehen halte ich für überflüssig[1]; sie steht S. 42, Z. 14—18. Statt dessen setze ich lieber den Text her, den die alte Münchener Zendhandschrift 51 b (früher 6 b), Fol. 240 v. (236 v.), Z. 18 ff. bietet; sie gibt das 14. Kapitel von § 11 (WESTscher Zählung) an in Pazand, und zwar unsere Stelle mit folgendem Wortlaut: [illegible] (5) [illegible] [2] [illegible] (10) [illegible] (15) [illegible] (20) [illegible] (25) [illegible] (30) [illegible] (35) [illegible]

Dem gegenüber finden wir im GrBd. auf S. 98, Z. 1 ff. des Faksimiledrucks folgenden Text: [illegible] (5) [illegible] (10) [illegible] [3] [illegible] [4] [illegible] (15) [illegible] (20) [illegible] [5] [illegible] [6] [illegible] [7] (25) [illegible] (30) [illegible] [8] [illegible] [9] (35) [illegible] [10] [illegible] [11] (40) [illegible] (45) [illegible] [12] [illegible] (50) [illegible] (55) [illegible] [13] [illegible]

Der Text des GrBd. umfaßt 57 Wörter gegen 41 und 36 der beiden andern Texte, also etwa ein Drittel mehr. Ganz ohne Fehler ist er auch nicht; aber wir sind doch mit seiner Hilfe in der Lage, den Text der Urschrift — ein einziges Wort ausgenommen — mit Sicherheit herzustellen.

Das 4. und 5. Wort des WG.schen Texts sind sowohl von JUSTI als auch von WEST gründlich mißverstanden worden. Ersterer sieht in [illegible] eine Pazandform = np. خانی ‚domesticus' und übersetzt danach (Bundehesh 123): ‚deshalb der Hund ein Haustier ist'; WEST liest (SBE. 5. 51) *âhang-hômand* und übersetzt: ‚for this the dog is purposely adapted'. Die beiden andern Texte lassen durch ihr Wort 4 keinen Zweifel darüber, 1. daß die Wörter 4 und 5 des WG.schen Texts zu einem Wort zusammengehören, zu einer 3. Sing.

[1] S. oben S. 395 No. 1.

[2] Vor dem [illegible] ein zerstörter Buchstabe, anscheinend [illegible]. Damit beginnt das Wort auch in den andern Pazandhandschriften.

[3] Var. [illegible]. — [4] Var. [illegible]. — [5] Var. [illegible] — [6] Var. [illegible]. — [7] Var. [illegible]. — [8] Var.: fehlt. [9] Var [illegible] — [10] Var. [illegible]. — [11] Var [illegible]. — [12] Var: fehlt. — [13] [illegible].

Pass. im Sinn von ‚nominatur‘, 2. daß jene Lesung auf einer ungeschickten Umsetzung der Pazandlesung beruht, die die Münchener Handschrift bietet. Der Anfang besagt also einfach: ‚Deshalb wird er Hund genannt, weil . . .‘. Vgl. noch JDarmesteter ZA. 2. 203, der richtig übersetzt, ohne aber mitzuteilen, woher er seinen Text genommen hat.

In dem nun folgenden Sätzchen, das das erste begründen soll, weichen die Texte nicht unerheblich voneinander ab. Hinter dem Zahlwort für drei steht im Cod. Mon. *yake*, bei Wg. *ēvak*, im GrBd. *ēvakē*. Justi setzt im Wörterbuch (Bd. 85) als Bedeutung ‚ein Drittel‘ an; aber bei der Übersetzung hat er doch empfunden, daß das nicht passe; sie gibt (Bd. 18) vielmehr ‚dreimal‘; s. auch S. 266. West hat ‚three kinds‘. Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß der Urtext [Pahlavi] *ēvakīh* hatte. — Das übernächste Wort ist *martomān* zu lesen, der Plural mit Cod. Mon. und GrBd. gegen Wg. — Das folgende Wort ist samt dem Verbum dahinter im Cod. Mon. ausgefallen. Wg. hat [Pahlavi], GrBd. [Pahlavi]. Ich möchte annehmen, daß der Urtext [Pahlavi] hatte, d. i. *vēh* ‚besser‘. Die Ersetzung des Worts durch [Pahlavi] beruht auf einer wenig geistreichen Verwechslung mit jenem [Pahlavi], das ‚und ihm‘ bedeutet und gewöhnlich mit der Maske [Pahlavi] geschrieben wird; s. Frahang i Pahl. (hsg. von HJunker) Kap. 24. Die Schreibung [Pahlavi], d. i. *vēš* ‚mehr‘ führe ich auf eine falsche — allerdings naheliegende — Zurechtlegung des Sätzchens zurück. Es ist weiter zu übersetzen: ‚weil ihm drei einzelne Dinge besser als den Menschen gegeben sind‘. Windischmann, ZorStud. 80 hat besser übersetzt als seine Nachfolger. — Die Begründung: ‚(deshalb wird er Hund genannt,) weil . . .‘ liegt ausschließlich in dem Zahlwort drei, das in nicht maskierter Schreibweise mit [Pahlavi] dargestellt wird; so z. B. im Frahang i Pahl. 28. 1. In gleicher Weise wird aber auch das Wort für ‚Hund‘ geschrieben.[1] Der Verfasser des Satzes hat also einen Witz machen wollen von der selben Art wie den von Freiman WZKM.

[1] Die beiden Punkte, die man gewöhnlich als Lesezeichen über den letzten Haken findet: [Pahlavi], besagen nicht viel. Die Setzung solcher Zeichen ist ganz willkürlich.

20. 248 aufgezeigten, wo mit ﭘﻮﻫﺮ *puhr* ‚Sohn' und ﭘﻮﻫﺮ *puhl* ‚Brücke' gespielt wird, einen Witz, der mit dem Zusammenfall verschieden gesprochener Wörter in der Schrift hantiert, also lediglich für das Auge, für den Leser berechnet ist. Da die Spitze des Witzes so gar tief liegt, so ist es den Abschreibern nicht zu verargen, daß sie sie nicht entdeckt und ahnungslos gänzlich verschüttet haben, indem sie das Wort für ‚drei' mit der Ziffer سر und das für Hund mit der Maske ودرس schrieben.

Mit dem nun folgenden Wort, das in jeder der maßgebenden Handschriften anders erscheint — GrBd. hat سمژ —, weiß ich nichts anzufangen. JUSTI Bd. 62 verzeichnet ein Wort ارونـد ‚Vorzüge', und WEST, der ‚(kinds of) advantage' übersetzt, scheint sich ihm anzuschließen.[1] Allein abgesehen davon, daß die neupersischen Wörter, auf die sich JUSTI für seine Bedeutungsangabe beruft, höchst unsichere Stützen bilden: ich meine, es ist nach der Stellung ganz ausgeschlossen, das fragliche Wort mit dem Vorhergehenden syntaktisch zu verbinden, wie es JUSTI und WEST wollen. Der mit *čē-š* (ﭼﻪش) beginnende Satz ist mit *dāt* (داتن) zu Ende; was dahinter steht, kann nicht mehr dazu gezogen werden. Dann aber liegt es doch wohl am nächsten, in dem Wort ein Adjektivum auf *-vand* zu sehen, das eine jener besonderen Eigenschaften des Hunds angibt, auf die zuvor angespielt wird. Auch im Folgenden geschieht diese Angabe durch Adjektiva.

Allerdings bietet der Text deren mehr, als man nach der vorausgehenden Zahlbestimmung (drei) erwarten sollte. JUSTI und WEST freilich suchen die Übereinstimmung dadurch zu erreichen, daß sie, wie gesagt, سمژ als Substantiv nehmen, das zum vorausgehenden Satz gehöre, daß sie die Wörter von ﺍﭗﺭ bis ﻭﺩﺳﻧ einschließlich zu einem Begriff zusammenfassen, wobei der erstere ‚sieht nicht auf eignen Vorteil', der letztere ‚may wander about without self-exertion' übersetzt, endlich, daß sie all das Folgende völlig abtrennen und als ein neues, besonderes Stück des Kapitels betrachten. Jedes dieser Mittel ist schon für sich allein besehen unzulässig.

[1] Das genau ebenso geschriebene Wort auf *99.* 8 des GrBd. meint *arang*; s. mein AirWb. 1510 f.

Die Verführung zu dieser Zurechtlegung lag im 21. Wort der Kopenhagener Handschrift: . Das Kapitel enthält eine Zusammenstellung der Tiergattungen, von denen zwölf aufgeführt werden. und zwar jeweils mit dem Ordinale *fratom* ‚erstens‘, *panjom* ‚fünftens‘ u. s. w. an der Spitze des Satzes. Nach einigen Zeilen weiteren Texts folgt alsdann jenes oben gegebene Wort, anscheinend ‚vierzehntens‘. Es paßte ja freilich nicht ganz, es war ‚dreizehntens‘ zu erwarten. Aber das nahm man einfach für ein Versehen. Und doch hätte die Tatsache stutzig machen sollen, daß hinter dem Satz ‚zwölftens‘ u. s. w. mit 282 eine zusammenfassende Bezifferung aller Tiergattungen gegeben ist. Man hat aber vielmehr jenem so viel Gewicht beigelegt, daß man die Übersetzung der folgenden Wörter gewaltsam darauf zugeschnitten hat. Justi Bd. 205 setzt , d. i. *dandān* ‚Zahn‘ einfach gleich ‚die Zahntiere, die Raubtiere‘ und gibt die Worte 21—26 der Kop. Hds. durch ‚vierzehntens die Raubtiere, mit scharfen Zähnen für den Herrn der Herde‘ wieder (S. 18 und 158), wobei das ‚für‘ glatt hinein interpretiert ist. West bietet ‚The twelfth[1] is the sharp-toothed beast of with the leader of the flock is in such great fear, . .‘, ohne zu erläutern, auf welchem Weg er zu dieser Übersetzung gelangt ist. Neuerdings hat Salemann Man Stud. *1.* 116 den Text behandelt; er erklärt ihn für verdorben und stellt ihn so her: *xiij-um dandân têž daδ ramak sâlâr* ‚13tens das scharfzahnige Getier, das Gebieter der Herden ist‘.

Im GrBd. steht nun aber nicht wie in der Kop. Hds. das Ordinale ‚vierzehnt‘, sondern eine mit Ziffern geschriebene Kardinalzahl (ohne das für die Ordinalia bezeichnende *om* am Ende), und auf eine solche weisen desgleichen die Pazandlesungen, auch die der Münch. Hds. Damit wird die Stelle in ganz andere Beleuchtung gerückt. Es ist nicht von einer neuen, nachträglich zugefügten Tier-

[1] Vgl. dazu Wests Noten 5 und 6 in SBE. *5.* 50. Das GrBd. verbreitet auch über dieses Dunkel helles Licht. *97.* 4 bietet es für *dahom šabā* der Kop. Hds. *31.* 12 und · *daham šabā* der Münch Hds. *233* (*236*) r. 16 vielmehr *11om šubāk* ‚elftens die Fledermaus‘. Die Zählung ist also ganz in Ordnung.

gattung die Rede. Die Worte schließen sich inhaltlich einfach an das vorher Gesagte an und beziehen sich wie dies auf den Hund. Das Kardinale aber, das vor [Pahlavi] (besser [Pahlavi], s. Var.) *dandān* ‚Zahn' steht — die Kop. Hds. hat die Maske [Pahlavi] —, ist (ebenso wie gleich im folgenden) damit zum Possessivkompositum zu verbinden und gibt die Zahl der Zähne des Hunds an, das sind 42. Die streng richtige Schreibung dafür ist [Pahlavi]. Daraus, und zwar durch die Verbindung der Zeichen mit einander, ist die Lesung des GrBd. [Pahlavi] entstanden, die ihrerseits wieder auf dem Weg verdeutlichender, aber falscher Zerlegung zu [Pahlavi] oder [Pahlavi] führte, d. i. 14.

Die ganze Reihe von Wörtern hinter [Pahlavi] vom ersten [Pahlavi] an bis zum zweiten [Pahlavi] sind im Zusammenhang mit der Awestastelle V. *13*. 39 zu betrachten, wo vom Hund gesagt wird, daß ihn der Gott geschaffen habe als einen [Avestan] *hvāvastrəm* (1) *xᵛā.aoϑrəm* (2) *zaēni.buδrəm* (3) *tižі.dąsurəm* (4). Der Zandist gibt dafür folgende Übersetzung und Erläuterung: — [Pahlavi] — [[Pahlavi]] — [Pahlavi] — [[Pahlavi]] — [Pahlavi] — [[Pahlavi]]; vgl. dazu mein AirWb. 1855, 1875, 1651 und 653 unter den vier awestischen Wörtern. Man sieht leicht, daß es nicht sowohl der Urtext, sondern — wie ja auch zu erwarten — vielmehr dessen Übersetzung war, die dem Verfasser der Bd.-Stelle oder aber ihrem Bearbeiter vorschwebte.

In den ersten beiden Attributen des Hunds stimmen alle Texte zusammen, nur daß das Bundahišn die Reihenfolge des Awesta umdreht. Das dritte Adjektiv des Awestatexts ist schon in der Übersetzung dazu in zwei Wörtern zerlegt, deren jedes wieder mit einer besonderen Erklärung versehen wurde. Der Bd.-Text hat dafür — von der Partikel ‚und' im GrBd. abgesehen — drei Wörter, von denen das erste (im GrBd. 17.) — allerdings nur dem Sinn nach — dem ersten Wort der Awestaübersetzung entspricht. Das erläuternde Wort dazu bildet das zweite (19.) im Bd.-Text. Dessen drittes (21.) Wort endlich muß der Übersetzung des zweiten Kompositionsglieds im Awestawort entsprechen.

Für (richtig *zēnāvand*)[1] ‚wachsam' der Awestaübersetzung ist im Bd. das Wort ‚schlaflos' eingesetzt, im GrBd.[2] Auf diese Lesung weist auch die Pazandform der Münch. Hds. hin: *axᵛəy*, während die der Kop. Hds. sich aus dem Einfluß des zweimaligen zuvor erklärt. Sowohl JUSTI als WEST haben dieses mit den beiden folgenden Wörtern zu einem Kompositum verbunden und sind so zu den oben S. 400 mitgeteilten Übersetzungen gelangt: unmöglichen Übersetzungen eines verderbten Texts.

Auf ( ) folgt ( ). Mir scheint es kaum zweifelhaft, daß das Wort mit zusammengehört, womit zu V. *13*. 39 das awestische übersetzt wird, d. i. ‚aufmerksam, wachsam', vgl. aksl. *bŭdrŭ*, lit. *budrùs* ‚wachsam'. Wie aber sind und zu vereinigen? Den Schlüssel bilden die von mir im AirWb. 511 f. unter ¹*gar-* und 977 unter *fraɣrātay-*, ferner Zum AirWb. 162 angeführten mpB. und mpT. Wörter, die ich jetzt noch um einige zu vermehren in der Lage bin.

Durch die übereinstimmende Pazandierung der Kop. und der Münch. Hds. *virād* scheint mir die Echtheit der Pahlavischreibung des GrBd. vollständig gesichert zu sein. Das selbe Wort steht jedenfalls auch Dk. *9*. 7. 6, wo es von WEST SBE. *37*. 180 *nîrikht* (‚guileless') gelesen wird. Mit jAw. °*vīra-* (in Komposita) und np. ویر *vīr* ‚Gedächtnis' hat das Wort nichts zu schaffen; wie JUSTI, der Bd. 266 diese Verbindung befürwortet, zu seiner falschen Lesung *virāk* gekommen ist, vermag ich nicht zu erkennen. Ebensowenig gehört es mit dem np. گرازیدن *gurāzīdan* ‚schreiten' zusammen, mit dem es wohl WEST SBE *5*. 51, nach der Übersetzung ‚wander' (s. oben S. 400) zu schließen verknüpfen wollte.

[1] Vgl. z. B. HXK. *2* bei KHDSHIRANI Pahl. Texts 25.

[2] Wie hat man das mpB. ‚Schlaf' zu lesen? Das np. خواب *xᵛāb* ließe doch im Zusammenhang mit ai. स्वपिति *svápiti* ‚er schläft' u. s. w. ein ˣ*xᵛāp* ( ) erwarten. Und darauf scheint ja auch das Pazandwort zu Av. *3*. 3 *xᵛāw* oder *xᵛāva* hinzuweisen, vgl. EEKANTIÀ Pazand Texts *360*. 13, HAUG AV. LXXXI und 13. Allein sonst bieten die Pazandisten *xᵛəy* entsprechend jenem ; und wegen paz. *xᵛāw* ist doch auch sbal. *vāb* zu vergleichen, dessen *b* nicht auf uriran. *p* zurückgeführt werden darf

Das mpB. , als Part. Perf. Pass. eigentlich ‚aufgeweckt' bedeutend, besagt genau das selbe wie das jAw. *buδra-*; das bei West SBE. *37*. 180 mit ‚guileless understanding' übersetzte Wort meint vielmehr ‚rege Verstandeskraft'. Die altiranische Vorform ist ˣ*u̯iγrāta-*. Das mpB. Wort läßt sich *viγrāt* und *vīrāt* lesen. Ich sehe in der letzteren Form, für die auch der Pazandist mit seinem *virād* eintritt, die lautgesetzliche Nachform des airan. ˣ*u̯iγrāta-* und berufe mich dafür auf mpB. , np. تير *tīr* ‚Pfeil' gegenüber jAw. , sowie auf das mit airan. ˣ*pati* zusammengesetzte mpB. *patīrift* (Paz. *padīraft*), mpT. PDYRYFT *padīrift* ‚entgegengenommen' gegenüber dem Simplex mpT. GRYFT *grift*, np. گرفته *girifta*; s. noch unten S. 405. Aber auch die andere Lesung: *viγrāt* ist an sich gar wohl möglich. Man halte damit mpT. VYGR'S *vigrās* ‚erwache' und VYGR'SYN'G *vigrāsēnāg* ‚Erwecker' zusammen. Den Anschein höheren Alters verdanken diese Wörter dem Einfluß der nicht zusammengesetzten Verwandtschaft; im Anlaut ist der Guttural vor *r* erhalten geblieben; vgl. Yn. *γurās* (aus airan. ˣ*γrāsa*) ‚wach auf'. Wie jenes , so können natürlich alle Wörter mit anlautendem und der Bedeutung des Erwachens und Erweckens sowohl *viγr*° als *vīr*° gelesen werden. Die Pazandisten bieten wie dort *vir*°, und das hat alle neueren Übersetzer und Erklärer verführt, die Wörter zu *vīrāstan* ‚anordnen, zurecht machen, bereiten' zu ziehen; vgl. Spiegel Trad. Lit. 273, Justi Bd. 265 f., West Gl. and Ind. 107. Bemerkenswert ist die Abweichung beim Verbum, die sich im GrBd. an den Parallelstellen zu Bd. *71*. 5 und *72*. 13 sowie zu *59*. 5 der Kop. Hds. findet. Hier steht *71*. 5: und *72*. 13: *rist* (*ul*) *v*°; dort dagegen *221*. 11: und *223*. 5: *rist* (*ul*) *hangēžēnēt*. Weiter finden wir dort *59*. 5: *g*° *draxt iš rist patiš v*°, hier *122*. 9 dagegen *g*° *draxt iš rist patiš āxēzēnd*. Das Verbum *hangēžēnītan* bedeutet aber ‚suscitandum curare (aliquem)' und *āxēzītan* oder vielmehr, da gewiß *āxēzēnand* zu lesen ist, das Kausale dazu *āxēzēnītan* bedeutet ‚aufstehen machen'. Dadurch

wird es bestätigt, daß nicht, wie wir bei Justi lesen, den Sinn von ‚herstellen' (nämlich die Toten) besitzt, sondern den von ‚auferwecken'. Die Lesung des Verbs, die DDPSanjana zu V. *19*. 29 gibt, scheint mir besondere Beachtung zu verdienen. Ist sie richtig, so kann sie nur *vīrāsēnand* meinen; dazu vergleiche man das oben erwähnte mpT. Wort *vigrāsēnāg* ‚Erwecker'.

Neben mpB. findet sich in gleicher Bedeutung ; vgl. die Übersetzungen zu H. *1*. 13 und V. *18*. 16, 24; an beiden Stellen steht im Awesta eine Zusammensetzung mit °, dort *frayrisəmnō*, hier *frayrātō*. Das macht es doch recht wahrscheinlich, daß das übersetzende Wort in seinem das nämliche Verbalpräfix enthält. Ist airan. ×*u̯iγrā*° zu miran. *u̯īrā*° geworden, so läßt sich annehmen, daß airan. ×*frayrā*° miran. ×*frārā*° ergab.[1] Daraus aber hätte wohl durch Silbendissimilation ×*frā*° oder ×*fərā*° hervorgehen können.[2] Enthält dieses ×*frā*° oder ×*fərā*° mit

[1] Allerdings steht diese Annahme nicht in Einklang mit der Art und Weise, wie man sich die Entwicklung des airan ×*tiγriš* ‚Pfeil' zum mpB, np. *tīr* vorzustellen pflegt. *γr* soll zu *i̯r* und alsdann *īi̯r* zu *īr* geworden sein; so Hübschmann PSt. 249, Horn GIrPh. *1* b. 46, Salemann GIrPh. *1* a. 260. Bestimmend für diese Auffassung waren zweifellos die Wörter np. دیر *dēr* ‚lang' und انیران *anērān*, der Name des letzten Monatstags. Das airan. ×*darγa*- (jAw. ° *darəγa*-) soll über ×*dayr*, ×*dai̯r* zu *dēr* geworden sein; so schon Spiegel Trad. Lit. 404. Das ist ganz gewiß falsch. Eine nach der Wirkung des mitteliranischen Auslautsgesetzes auslautende Konsonantenverbindung mit schließendem *r* wird freilich vielfach umgestellt (vgl. Hübschmann PSt. 266), aber nicht eine solche mit voranstehendem *r*. In der Tat ist ja ×*darγa*° als *darγ* im MpB. — ebenso im Ossetischen —, als DRG *darg* im MpT. bezeugt. Die richtige Erklärung des mpB. , mpT. DYR, np. دیر *dēr* steht bei Salemann GIrPh. *1* a. 273 Was aber die Beweiskraft des andern Worts angeht, so ist sie schon darum gering, weil es ein gelehrtes Wort ist. Das zugrund liegende awestische Wort *anaγranąm* erscheint in den jüngeren Dialekten in nicht weniger als vier verschiedenen Formen. In Alberunis Chronologie (hsg. von Sachau) werden deren drei verzeichnet: انیران *anērān* als die persische, S. *43*. 11, نغر *nayr* als die soghdische, S. *46*. 20, und ونرغ *onarγ* als die chorasmische, S. *48*. 8. Dazu kommt endlich als vierte die des Gabrīdialekts (ZDg.), die Houtum-Schindler ZDMG. *36*. 60 verzeichnet: *anārān*. Dieses Wort kann ich jedenfalls dem entgegenhalten, der sich auf das np. *anērān* beruft, um die Unrichtigkeit der eben ausgesprochenen Annahme zu erweisen.

[2] Man vergleiche wegen solcher Silbendissimilation bei *r* Horn GIrPh. *1* b. 137 zu np. فریفتن *firēftan* und Freiman WZKM. *20*. 244 zu mpB. *frēčpānīh*.

dem Verbalpräfix airan. *y̆i*? Wie dem auch sei, jedenfalls läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß [Pahlavi] ungefähr das selbe bedeuten muß wie [Pahlavi] *vīrāt*, und weiter ungefähr das selbe wie jAw. [Pahlavi] *buδra-*, d. i. ‚wachsam‘.

Es werden also vom Hund nicht bloß drei, sondern neun Eigenschaften verzeichnet. Zwei jener besonderen Eigenschaften, die der Hund vor dem Menschen voraus hat, sind jedenfalls die beiden auf die erste, [Pahlavi] folgenden: [Pahlavi] und [Pahlavi], d. i. *x^vēš mōk* ‚im Besitz eigener Schuhe‘ und *x^vēš vastrak* ‚im Besitz eigenen Kleids‘. Das ergibt sich schon aus dem in *x^vēš* ‚eigen‘ liegenden Gegensatz. Beide Epitheta stammen aus V. *13.* 39. Nach der Stellung ist es doch am wahrscheinlichsten, daß die dritte besondere Eigenschaft des Hunds durch das vorausgehende [Pahlavi] ausgedrückt ist, dessen Bedeutung ich nicht kenne. Die folgenden sechs Eigenschaften spielen bei dem Witz mit den Wortbildern für ‚Hund‘ und für ‚drei‘ (s. S. 399 f.) keine Rolle mehr.

In den Schlußworten, die, mit [Pahlavi] *čē* ‚denn‘ eingeleitet, als Begründung der letzten Aussage vom Hund zugefügt werden, nämlich daß er [Pahlavi] *ramak sardār* ‚Führer der Herde‘ sei, weicht der Text des GrBd. vom Vulgatatext in stärkster Weise ab. Von den Übersetzungen des Vulgatatexts — die jüngste bei SALEMANN Man Stud. *1.* 116 — ist keine genügend. Der Text ist eben hier so entstellt, daß sich eine sinnvolle Übersetzung davon gar nicht geben läßt. Dagegen bietet das GrBd. einen nicht nur grammatisch, sondern auch inhaltlich vortrefflichen Text. Insbesondre kommt dabei auch das Verbum [Pahlavi] (s. SALEMANNN a. a. O.) ‚aushalten‘ zu seinem Recht. Einige Fehler des faksimilierten Texts erhalten ihre Richtigstellung ohne weiteres durch die andern Handschriften; so ist das Wort 34 [Pahlavi] zu streichen, s. oben S. 398, No. 8; Wort 40 ist [Pahlavi] zu lesen, s. No. 11; Wort 56 [Pahlavi], s. No. 13. Nur ein Wort verlangt eine geringfügige Änderung gegenüber der handschriftlichen Überlieferung.

Als 35. Wort erscheint im Faksimiletext [Pahlavi], in den andern Handschriften des GrBd. aber [Pahlavi], während in der Kop. Hds. des Vulgatatexts vielmehr [Pahlavi] steht, das die Pazandisten mit [Pahlavi] *vət̰*

— so die Münch. Hds. — oder *vit* umschrieben haben. Was im Urtext gestanden hat, scheint mir nicht im geringsten zweifelhaft: er hatte , d. i. *dilērtar* ‚beherzter, mutiger' = np. دلیرتر *dilērtar*; zur Etymologie des Worts vgl. BARTHOLOMAE ZumAirWb. 44 No. Darauf weist mit Bestimmtheit die Lesung des GrBd. hin, bei der nur eines der drei fehlt. Die richtig gesetzten Lesemarken lassen schließen, daß der Abschreiber vor sich hatte, eine punktierte Form der Urlesung. — Durch Weglassen eines der drei ist die Vulgatalesung entstanden, ebenso wie zu Mx. *23*. 6, wo die angenommene Urlesung durch die Pazandlesung *dilərtar* völlig gesichert ist.[1] Wesentlich gröbere Sorglosigkeit verrät die andere Lesung des GrBd. , d. i. *datīkar* ‚der zweite'.

Die entstellte Vulgatalesung wurde, als Maske von *vattar* ‚schlechter' gefaßt (s. Frah. i Pahl. *26*. 2), der Anlaß zu einer weiteren Textentstellung. Durch jene Lesung erhielt man für die Stelle den Sinn: ‚die Schafherde hält am schlechtesten stand, bei der ein Hund ist'. Damit wurde ein Erfahrungssatz in sein Gegenteil verkehrt und dem Hund ein böses Lob erteilt. Dieser Schwierigkeit begegnete man dadurch, daß man im Relativsatz das Verbum negierte, für , d. i. *bēt* oder *bavēt* ‚ist'[2], d. i. *nēst* ‚ist nicht', einsetzte.

Die schlimmste Verderbnis des Urtexts zeigt die Vulgata im nun folgenden Stück. Den Worten des GrBd. — *pa ān i mas bīm* — entspricht in der Kop. Hds. , in der Münch. Hds. — *pa āni məh rīm* (statt *bīm*) —; dann folgt dort , d. i. zumeist *ast* ‚(er) ist', dem hier *hast* ‚(er) ist' entspricht, während das GrBd. statt dieses einen Worts deren zwölf enthält, die im faksimilierten Text genau den Raum einer Zeile füllen. Das Wort , nach der Pazandierung ‚(er) ist',

---

[1] DDPSANJANAS Mx.-Ausgabe (Bombay 1895) bietet allerdings . In der erläuternden Note wird jedoch das Wort mit *yêlêtar* ‚the braver' umschrieben. Wenn ich nun aber diese Umschrift wieder in die Urschrift umsetze, so erhalte ich doch , mit zwei am Wortanfang!

[2] *bavēt* ist die Form der Langsam-, *bēt* die der Schnellrede.

mit dem der Vulgatatext schließt, ist ganz sinnlos; Salemann Man Stud. *1*. 116 läßt es daher einfach weg. Ich kann mir die merkwürdige Textentstellung nur damit erklären, daß beim Abschreiben des Urtexts eine volle Zeile übersprungen worden, daß der Abschreiber von [illegible], dem ersten Wort, in das unmittelbar darunter stehende letzte, das Verbum [illegible] *kunēt* geraten ist. Dabei ist zu berücksichtigen, daß ja das Schriftbild [illegible] bei dem Leser nicht nur das Lautbild *ka* ‚wenn', sondern ebensowohl — besonders wenn es etwa (wie tatsächlich im faksimilierten Text) mit einem [illegible] dahinter ([illegible]) versehen war — das Lautbild *āmat* ‚ist gegangen' hervorrufen konnte. Geriet aber der Schreiber, den Begriff des Gehens im Kopf, mit dem Auge versehentlich in das unter [illegible] stehende Präsens auf [illegible], so könnte es wohl geschehen sein, daß ihm statt des Worts ‚er ist gegangen' vielmehr das Wort ‚er geht' aus der Feder floß, d. i. *āyēt* [illegible] (s. Frah. i Pahl. *20*. 6). Die Pazandierung dieses [illegible] durch [illegible] (Frah. i Pahl. *24*. 2) beweist selbstverständlich nicht, daß es der Schreiber so gemeint hat.

Nach alle dem möchte ich annehmen, daß der Urtext unsres Stücks folgenden Wortlaut gehabt hat: [illegible] [1]. . ? . . [illegible] [2] [illegible]. D. i. *ē rāδ sak x'ānīhēt čēš 3 ēvakīh hač martomān vēh dāt . . ? . . x'ēš-mōk x'ēš-vastrak a . . ? . .*[3] *u tuxšāk u vīrāt 42-dandān tēž-dandān u ramak-sardār čē ramak i gōspandān ān dilērtar pattāyēt kē(š)*[4] *sak apāk bēt u pa ān i mas bīm ka šēr u pa ān i kas ka turak rasēt pānakīh kunēt*, d. h. „Deswegen heißt er ‚Hund', weil ihm drei einzelne Dinge besser als den Menschen gegeben sind: er ist . . ? . .,

[1] S oben S. 400.

[2] Streng korrekt wäre [illegible] *kēš*. Die Verwechslung ist nichts weniger als selten. Es könnte in [illegible] *kē* auch eine falsche Umsetzung von [illegible] *kaš* ‚wenn ihm (wenn dabei)' vorliegen. Aber — man kann auch mit [illegible] *kē* auskommen.

[3] S. oben S. 403 Note.

[4] S. No. 2.

hat eigene Schuhe, hat eigenes Kleid; schlaflos ist er und eifrig und wachsam; 42 Zähne hat er, scharfe Zähne, und Führer der Herde ist er; denn jene Schafherde hält mutiger aus, bei der ein Hund ist und in der großen Gefahr, wenn der Löwe, und in der kleinen, wenn der Turer kommt, Schutz gewährt.'"

Nachtrag zu S. 395: Leider zu spät erst sehe ich, daß der dort erwähnte Text schon von JDARMESTETER JAs. *1889* a. 355 ff. herausgegeben wurde. Aber bei WEST GIrPh. *2* 116 ist er nicht erwähnt. DARMESTETER setzt S. 359 [illegible] = mBp. [illegible] und gibt [illegible] mit ,en ce qui concerne l'école'. Aber das mBp. [illegible], mpT. PRVN bedeutet doch etwas ganz anderes, als was DARMESTETER will; s. mein AirWb. 257 und SALEMANN ManStud. *1*. 113.

Heidelberg, November 1911.

Eine Alabasterlampe mit einer Ge'ezinschrift.

Von

Dr. Adolf Grohmann.

Diese Überschrift soll nicht so verstanden werden, als hätten wir eine Lampe vor uns, auf die nachträglich eine Inschrift eingegraben worden sei; die Sache verhält sich vielmehr umgekehrt: aus einer alten Inschriftplatte wurde eine Lampe verfertigt, deren Boden nun die alte Schriftfläche bildet.

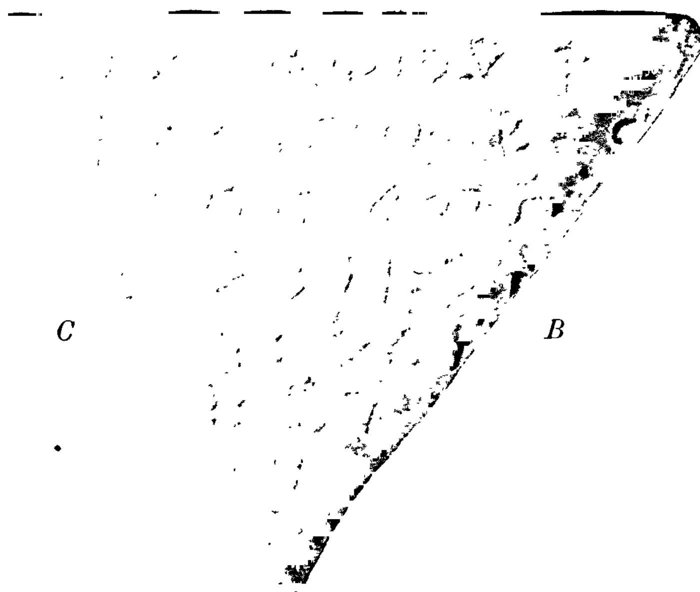
Die in Photographie beigegebene Alabasterlampe wurde meinem hochverehrten Lehrer Hofrat Dr. D. H. Müller vor kurzer Zeit aus Aden zugesandt und von diesem mir zur Veröffentlichung übergeben. Die Lampe ist jetzt im Besitz des k. k. kunsthistorischen Hofmuseums. Der Grundriß der Lampe bildet ein ungleichseitiges Dreieck, dessen zur Schriftrichtung parallele Basis A 0·205 m, rechte Bruchseite B 0·193 m und linke Bruchseite C 0·167 m lang ist. Die Höhe auf A beträgt 0·15 m, die Dicke der Platte 0·44—0·47 m. Die Seitenfläche A erweist sich durch den sorgfältigen, auf die feine Maserung des Steins normal geführten Planschliff als alt. Sie bildete ohne Zweifel die obere Seitenfläche der einst vollständigen Inschriftplatte, so daß die erste Zeile des Fragments zugleich die erste Zeile der intakten Inschrift gebildet haben muß. Die beiden andern Seitenflächen B, C sind roh zugeschliffen, der muschelförmige Bruch ist noch deutlich zu erkennen. Die alte Inschriftplatte war wahrscheinlich in Stücke zerschlagen und ein Bruchstück davon in der aus der beigegebenen Photographie ersichtlichen Weise bearbeitet worden. Da die Höhe des in der Mitte befindlichen Zapfens vom

Boden auf gerechnet 0·063 m beträgt, so muß die Dicke der Inschriftplatte einst mindestens ebensoviel betragen haben. —

Da es mir nicht ganz sicher war, ob der behandelte Gegenstand wirklich als Lampe diente — dafür, daß dies der Fall war, sprach allerdings auch der Brandfleck an der linken, C gegenüberliegenden Spitze —, wandte ich mich an das Monasterium Dormitionis B. M. V. in Monte Sion-Jerusalem, das bekanntlich eine der reichsten Lampensammlungen enthält, mit der Bitte, mir über das in Photographie beigegebene Objekt das Einschlägige mitzuteilen. P. Mauritius Gisler O. S. B. hatte die Güte, sich ausführlich über diesen Gegenstand zu äußern. Aus seinem liebenswürdigen Briefe, für den ihm auch hier nochmals herzlichst Dank gesagt sei, entnehme ich folgendes: ‚Ihr Exemplar ist zweifellos eine Lampe, und zwar Standlampe, nicht Handlampe; trotz der unbeholfenen Technik sieht man deutlich, daß die Tonlampen dem Verfertiger vor Augen schwebten. Der Zapfen in der Mitte ist wohl begründet: 1. als dekoratives Element, 2. als Griff, um die Lampe zu bewegen, zu schieben, 3. um dem Boden und dem Ganzen größere Festigkeit zu verleihen. Da dem Verfertiger nur die elementarsten Werkzeuge zu Gebote standen, mußte er fürchten, bei der Arbeit den Boden zu durchlöchern. — Ähnliche Steinlampen kenne ich hier nicht; die Tonlampen und Bronzelampen der Römerzeit hatten Rivalen in Alabasterlämpchen. In Rubeba-Emaus findet sich ein plumper, ebenfalls dreieckig geformter und ausgehölter Stein, noch ziemlich größer als der Ihrige; er dürfte ebenfalls in irgendeinem größeren Raume (Gesindestube oder dgl.) als fixe Lampe gedient haben. Diese und die Ihrige konnten entweder für 3 Dochte oder wenn eine Seite an die Mauer stieß, in recht vorteilhaftem Arrangement für nur einen dienen.‘

Die achtzeilige fein polierte Schriftfläche enthält 40 schwach eingemeißelte (eingravierte), jetzt mit altem Schmutz ausgefüllte, 1—1·7 cm hohe Buchstaben, von denen 8 fragmentarisch sind, sowie ein Zeichen in der letzten Zeile, über dessen Deutung ich bis jetzt nichts Sicheres anzugeben in der Lage bin. Der Fundort der Inschrift ist mir leider ebenso unbekannt wie deren Urheber und


A
B
C


A
C
B

Inhalt. — Soweit es sich erkennen läßt, handelt es sich wohl um ein historisches Dokument — vielleicht gehört das erhaltene Stück der Schilderung eines Feldzuges an.

Text:

1 ፡ ዘገደን ፡ ወወድቀ ፡ 1
2 ደ]ቂቀ ፡ አኀዊሁ ፡ ፪ ፡ ወ̣ 2
3 ም̣ድ̣]ረ ፡ ብሔሮሙ ፡ [በ̣ ፡ 3
4 .ነ ፡ እንዘ ፡ ን[በ.. 4
5 እ̣ስ̣]ከ ፡ ዐር[በት ፡ 5
6 እ̣ን̣ዘ] ፡ ይገ[ብኡ̣ ፡ 6
7 .ሃ ፡ . 7
8 8

Übersetzung.

1 Zagadan (?) und fiel . . . 1
2 Kin]der seiner beiden Brüder und (?) 2
3 das Ackerland] ihrer Länder aber 3
4 während 4
5 bis zum] Unter]gang (der Sonne) 5
6 indem] sie zurück[kehrten 6
7 7
8 8

Kommentar.

Zeile 1. Für das erste Wort ዘገደን፡ finde ich vorderhand keine völlig einwandfreie Erklärung. Eine Wurzel ገደነ፡ existiert im Geʿez nicht, wohl aber im Sabäischen; das Wort ist höchst wahrscheinlich Eigenname und zusammengesetzt aus ዘ + ገደን፡. Da im Folgenden der Versuch gewagt werden wird, den Namen auf das himjarische Geschlecht ד̄גדן zurückzuleiten, so sei erst ein Verzeichnis der Stellen gegeben, in denen sich der besagte Name findet.

Martin Hartmann hat in seinem Buche ‚Die arabische Frage‘ eine Fülle von Stellen für diesen Namen nachgewiesen. Seinen Ausführungen entnehme ich Folgendes:

גדנם, beziehungsweise דגדנם ist der Name einer Sippe der Partei der Ṣirwâḥdynastie (vgl. l. c. S. 254; 144, 151, 314 [Doppelsippe Gadanum und Ḥadwat]). In Betracht kommen hier die Inschriften C I H 1, Hal 615 18, Reh. 6 8 f., Gl 424 1–3, Gl 618 36 f. und die Inschrift von Ḥiṣn Ġurâb (vgl. E. GLASER, Die Abessinier in Arabien und Afrika S. 131 f., diese Inschrift datiert GLASER auf etwa 526 n. Chr.). — Von arabischen Quellen zitiert HARTMANN die Ḥimjarische Ḳaṣîde Vers 96 (l. c. 324), Tabari 1, 933, 15 f., 950, 9 f., 951, 14 (l. c. 324), Ibn Ḳutaiba 51, 16 (l. c. 484) sowie aus A. v. KREMER ‚Über die südarabische Sage' die Seiten 95, 103, 105.

Der Vollständigkeit halber möchte ich noch folgende Stellen hinzufügen: ذُو جَدَن als Name eines der 8 Kurfürsten findet sich noch:

In der Ḳaṣîde des ḥimjarischen Dichters ʿAlḳama Ibn Ḏî Ġadan Vers 2. Der Text (bei A. v. KREMER, Altarab. Gedichte XIX S. 22) gestaltet sich nach der Kollationierung Hofrat D. H. MÜLLERS mit Codex Miles 18[b] unten bis 19[a] oben, die ich mit seiner Erlaubnis benütze, folgendermaßen (die Lesarten A. v. KREMERS sind mit K. bezeichnet):

البسيط

1 كَانَتْ لِحِمْيَرَ أَمْلَاكٌ ثَمَانِيَةٌ
كَانُوا مُلُوكًا وَكَانُوا خَيْرَ أَقْوَالِ[1]

2 فَذُو خَلِيلٍ وَذُو سَحَرٍ[2] وَذُو جَدَنٍ
وَذُو جِزَفْرٍ[3] كَرِيمُ[4] ٱلْعَمِّ[5] وَٱلْخَالِ

---

[1] K. اقيال.

[2] K. شَجَرٍ. Cod. Miles und Neš. him. I 299 sowie auch Ḥimjar. Ḳaṣ V 96 haben سَحْرٍ (vgl. ZDMG. XXIX, S. 624 unten); das Metrum erfordert hier aber سَحَرٍ; übrigens wechseln فَعْل und فَعَل ja in der Poesie.

[3] K. جَرَفْزٍ. Cod. Miles und Neš. him. I 145 b, 299 a m. (ZDMG. XXIX, S. 619, 625) haben جَزَفْرٍ, das hier wegen des Metrums unmöglich ist; so habe ich unter dem Zwang des Metrums in جِزَفْرٍ verbessert. Merkwürdig ist, daß die Form جَزْفَرٍ bei Neš. him. I 299 a. m. auch im Gedicht belegt ist.

[4] K. الكريم.

[5] K. الجَدّ.

1 ‚Die Ḥimyaren hatten acht Fürsten, sie waren Könige und die besten Ḳail.

2 Ḏû Ḫalîl und Ḏû Saḫr und Ḏû Ǧadan und Ḏû Ḥizafr, edel von Ohmen und Vettern.‘

Die Genealogie dieses Kurfürsten gibt A. v. Kremer Sage S. 95 folgendermaßen an: ʿAlḳama Ibn Ḏî Ǧadan el akbar Ibn el Ḥâriṯ, Ibn Mâlik Ibn Zeid Ibn el Ġauṯ Ibn Saʿd Ibn Šaraḥbîl Ibn el Ḥâriṯ Ibn Mâlik Ibn Zeid Ibn Seded Ibn Zurʿe (d. i. Ḥimyar el aṣġar).

Derselbe ʿAlḳama Ibn Ḏî Ǧadan el akbar findet sich auch bei A. v. Kremer ‚Über die Südarab. Sage‘ S. 103 oben (vgl. auch l. c. S. 104) sowie in der Ḳaṣîde des Ḳuss Ibn Sâʿida el ʾiyâdî Vers 4. (Text nach Cheikho Kitâb eš-šuʿarâ ennaṣrânîyah S. 217, Z. 10.)

الكامل

4 صَافَحْتُ ذَا جَدَنٍ وَأَدْرَكَ مَوْلِدِى

شَمِرُ[1] بْنُ[1] عَمْرٍو[1] يُتَّقَى[2] بِـــــارَاحِ

4 ‚Mit Ḏû Ǧadan verkehrte ich und den Tag meiner Geburt erlebte Šamir ibn ʿAmr, der mit den Händen beschützt wurde‘ und im Šams-ul-ʿulûm des Nešwân ibn Saʿîd el-ḥimjarî I 102 b u. s. v. جَدَن. (Text nach D. H. Müller ZDMG. xxix S. 623 oben.)

ذو جَدَن الاكبر ملك من ملوك حمير وهو احد المثامنة من ولده ذو جدن الاصغر الذى عنى قسّ بن ساعدة بقوله

‚Dû Ǵadan el Akbar, einer der Könige von Ḥimjar und er ist einer der acht (Kurfürsten). Zu seinen Kindern gehört Ḏû Ǧadan el Aṣġar, auf den sich Ḳuss ibn Sâʿida in seinem Verse bezieht.‘ (Darauf folgt der oben zitierte Vers.) Nešwân fügt noch hinzu: وجدن اسم موضع ‚Und Ǧadan ist ein Ortsname‘.

Ferner Neš. ḥim. I 299 a. m. s. v. سَحَر (Text nach D. H. Müller ZDMG. XXIX 625):

[1] Neš. ḥim. i 102 b u. s. v. جَدَن (ZDMG. xxix S. 623) hat عَمْرُو بْنُ هِنْدٍ.

[2] Neš. him. l. c. يَتَّقِى. — Zum zweiten Halbvers vgl. auch R. Geyer ʾAus q. Ḥaǧar xiv Einleitung und Th. Nöldeke, Ghassan. Fürsten 18 f.

المتقارب

وَذُو قَصْرِ صِرْوَاحَ مَعْ ذِى مَقَارٍ[1]
وَذُو جَدَنٍ ثُمَّ ذُو حَزْفَـــــرِ

‚Und Dû Kaṣr Ṣirwâḥ mit Dû Maḳâr
und Dû Ǧadan, dann Dû Ḥazfar.'

Und Neš. ḥim. I 90 b s. v. ثمان (Text nach D. H. MÜLLER ZDMG. XXIX 626):

الوافر

مِنَ آلِ مَرَاثِدٍ أَوْ ذِى خَلِيـــلِ
وَذِى جَدَنٍ بَنِى ٱلْقَيْلِ ٱلْمَلِيكِ

‚Von der Familie Marâṯid oder Dû Ḫalîl
und Dû Ǧadan, den Söhnen des Ḳail, des Königs.'

Die Familie Dû Ǧadan ist erwähnt bei Hamdânî Ǧez. 107 4:

ويسكنها مع الحَوَالِيّين آل ذى جَدَن ومن بقايا الأقيانيّين

‚Und es wohnte darin (in Jaḥbis) nebst den Ḥiwâliten die Familie Dû Ǧadan und einige Überreste des Aḳyâniten'; vgl. hiezu GLASER l. c. S. 119, wo er angibt, daß die Familie Dû Ǧadan zu Hamdânîs Zeit in Šibâm Aḳyân wohnte. — Die Sippe Ǧadan ist noch erwähnt in der ḥimjarischen Ḳaṣîde Vers 126 (Text nach D. H. MÜLLERS Kollationierung, vgl. A. v. KREMER Ḥim. Ḳaṣ. S. 26, 27, dessen Lesarten mit K. bezeichnet sind):

الكامل

126 وَٱلْعِزُّ فِى[2] جَدَنٍ وَأَبْنَا مُـــرَّةٍ
وَبَنِى شُبَيْبٍ وَٱلْأُولَى[3] ٱلْمُنْسَاحِ[4]

126 ‚Der Ruhm ist in Ǧadan und den Söhnen Murras und den Banû Šubaib und jenen Sorgenfreien.'

Zu dieser Sippe gehörte auch der bei A. v. KREMER l. c. S. 90 erwähnte ʿAbd Kulâl Ibn Meṯûb Ibn Ǧadan Ibn el Ḥâriṯ

[1] Vgl. Hamdânî 94, 3.

[2] K. مِنْ.

[3] So K., der Text D. H. MÜLLERS hat الاولى.

[4] K. مِنْ مناحٍ; der Text hat مُنْسَاحٌ, doch schlug mir Prof. GEYER im Hinblick auf das vorangehende وَٱلْأُولَى vor, ٱلْمُنْسَاحِ zu lesen.

Ibn Mâlik Ibn ʿAidân Ibn Mâlik Ibn Ḥuǧr Ibn Yerîm Ibn D̲î Ruʿain, der sich zum Christentum bekannte, sowie ʿAlḳama D̲û Ḳîfân Ibn Šarâḥîl Ibn D̲î Ǵadan, nach Ibn H̲aldûn bei Caussin de Parceval (vgl. A. v. Kremer l. c. 54 Note 1) Essai etc. p. 135 ‚einer jener Unterfürsten, die nach der abessinischen Eroberung in einzelnen Städten und Landschaften Jemens geherrscht haben‘. Nach A. v. Kremers Ansicht dürfte er ein und dieselbe Person mit dem gleichnamigen Dichter ʿAlḳama D̲û Ǵadan sein, der ebenfalls nach, oder vielleicht schon gleichzeitig mit D̲û Nuwâs lebte (also um 525 n. Chr.). Möglicherweise wäre er also identisch mit dem auf der Inschrift des Ḥiṣn Ġurâb erwähnten ד̄גדנם.

Der Genauigkeit halber sei noch ein Name erwähnt, der in seiner Genealogie den Namen Ǵadan enthält, nämlich Salâma Ibn Ǵadan et Temîmî (A. v. Kremer l. c. S. 103).

Fassen wir die Ergebnisse dieser Zusammenstellung kurz zusammen, so ergibt sich, daß die Sippe Ǵadan in Südarabien bereits eine Geschichte hinter sich hat, die frühestens um das Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. ihren Abschluß erreicht haben könnte; denn Ḳuss Ibn Sâʿida sagt von sich in seinem Gedichte (vgl. S. 415), daß er mit einem Mitgliede dieser Sippe verkehrte. Da nun Šamir ibn ʿAmr, der im Jahre 554 n. Chr. wohl noch als junger Mann in der Schlacht bei ʿAin ʾUbâġ Al Mund̲ir III tötete, die Geburt des Ḳuss ibn Sâʿida erlebte, so kommt für die Zeit, in der letzterer mit D̲ū Ǵadan verkehrt haben kann, wohl frühestens die Zeit um das Ende des 6. Jahrhunderts n. Chr. in Betracht; somit ist mindestens noch für diese Zeit die Existenz dieser Sippe belegt. Ferner erfahren wir aus 2 Quellen, daß die Sippe Ǵadan wenigstens zu Zeiten freundschaftliche Beziehungen zu den Abessiniern unterhielt: aus der Inschrift des Ḥisn Ġurâb[1] und aus Ibn H̲aldûn; letztere

[1] Nach Glasers Auffassung der Stelle (l. c. S. 131 f.) hätte die Sippe Ǵadan durch ihre Neutralität den Abessiniern die Besitzergreifung des Ḥimjarenreiches ermöglicht. M. Hartmann (l. c. S. 367, Note 1) teilt diese Auffassung nicht. Ich kann mich hier auf die Sache nicht näher einlassen, glaube aber, daß der oben

Nachricht läßt es also wahrscheinlich erscheinen, daß ʿAlḳama Ḏû Ḳîfân von den Abessiniern in seiner Herrschaft zum Dank für die im Kriege mit Ḏû Nuwâs beobachtete Neutralität belassen wurde. Endlich bekannte sich ein Mitglied der Sippe zum Christentume (ʿAbd Kulâl). All dies spräche sehr dafür, daß die Sippe Ǧadan mit Äthiopien in freundlichen Beziehungen stand und ich möchte daraufhin die Vermutung aussprechen, daß der ዘገዳን፡ der vorliegenden Inschrift gleichfalls dieser Sippe angehörte — vielleicht einem Zweige, der zu irgendeiner Zeit nach Äthiopien ausgewandert war. Jedesfalls entspräche sprachlich ዘገዳን፡ einem דֿגדן vollkommen.

Auf die engen Beziehungen, die zwischen äthiopischen und südarabischen Eigennamen bestehen, ist schon von anderer Seite hingewiesen worden. A. v. KREMER hat zuerst l. c. S. 108 auf Anklänge an südarabische Königsnamen in den äthiopischen Königslisten aufmerksam gemacht und E. GLASER l. c. S. 11 ff. eine Reihe geographischer Namen zusammengestellt, die in Äthiopien und Südarabien gemeinsam vorkommen.[1] Darin könnte man wohl eine Stütze für die oben vorgebrachte Hypothese erblicken — die in Anbetracht des fragmentarischen Charakters der Inschrift leider vorläufig nur eine Hypothese bleiben muß.

Zeile 2. Die Ergänzung des ዳ in ዳቂቀ፡ kann schon im Hinblick auf das folgende als ganz sicher hingestellt werden. Statt ወ, das natürlich auch erster Radikal des etwa nun folgenden Eigennamens sein könnte, ließe sich allfällig auch መ ergänzen; was folgt, ist nicht festzustellen; ich übersetze daher nur versuchsweise ‚und (?)‘.

Zeile 3. Das erste Wort habe ich zu ምዳሪ፡ ergänzt und zusammen mit ብሐቤርሙስ፡ als stat. constr. aufgefaßt. Diese Ergänzung soll keinesfalls als sicher bezeichnet werden, nach den vorhandenen Spuren läßt sich aber vorderhand kaum etwas anderes

erwähnte ʿAlḳama Ḏû Ḳîfân kaum in seiner Herrschaft belassen worden wäre, wenn seine Sippe feindlich gegen die abessinischen Eroberer aufgetreten wäre.

[1] Vgl. auch M. HARTMANN l. c. S. 367, Note 1.

vorschlagen. Als Ergänzung käme — wenn man den schiefen Strich über dem mutmaßlichen ይ nicht wie ich es getan, einer Zerstörung des Steines zuschreiben will — höchstens noch ein እ in Betracht, dessen unterer Teil jedoch durch seine Enge auffallen und jedenfalls aus der Form des auf der vorliegenden Inschrift gebräuchlichen ኣ, እ herausfallen würde. Überdies findet sich, ein እ als zweiten Radikal angenommen, in Dillmanns Lexikon nur eine Möglichkeit: ሳእር፡ oder ስእር፡ 377 ‚uter, aquae, lactis ἀσκός‘, die in diesem Zusammenhange auch wenig Wahrscheinlichkeit beanspruchen zu können scheint. An einen Wechsel von እ und ዕ — bei dem sich allerdings mehrere günstige Ergänzungen vornehmen ließen, ich führe nur beispielsweise ሣዕር፡ 259 ‚herba, gramen‘ und Pl. አብዕር፡ 530 ‚boves‘ an — wird für so alte Zeit wohl kaum zu denken sein. Für ein ይ dagegen spricht übrigens auch die erhaltene Dreiecksform (vgl. dasselbe Zeichen Zeile 1) und daß der Haken zur Bezeichnung der Vokallosigkeit etwas weiter unten angesetzt erscheint, kommt auch schon in Bent iii und iv vor.[1] — Eine Rechtfertigung bedarf auch das ሰ in ብሔርሙሰ፡. Ich habe, obwohl auf der Inschrift ስ steht, mit der enklitischen Partikel ሰ፡ transkribiert und glaube darin nicht zu weit gegangen zu sein; immerhin erscheint mir die Annahme einer Verschreibung noch die nächstliegendste.[2]

Zeile 4 ist wohl zu fragmentarisch, um eine Ergänzung mit halbwegs sicherem Erfolge vornehmen zu können. Bei dem einen Buchstaben ን፡ halte ich alle Bemühungen für aussichtslos, ebenso bei ንስ.. eine Konjektur schwer möglich. — Ist ን Präfix der

---

[1] Vgl. Bent iii 26, iv 23. Die Zitierung bezieht sich auf die Tafeln in D. H. Müllers Epigraphischen Denkmälern aus Abessinien.

[2] Beispiele einer derartigen Verwechslung von ስ und ሰ, die ja nur an der Stellung des Striches hängt, scheinen sich auch schon in Bent iv 35, 50, deren Schreiber, wie sich Dillmann (ZDMG. vii p. 364) ausdrückt, ‚ein in der Schreibekunst weniger gebildeter Mann war, als der der ersten (Rüppelschen Inschrift)‘, vielleicht auch in Bent iii 3 zu finden. — Professor J. Guidi teilt mir mit, daß auch schon einige alte Ms. (z. B. D'Abb. 66) ስ ganz offenbar für ሰ schreiben und fügt hinzu: si tratta forse di scrittura poco esatta.

ersten Pers. Pl. Impf., so haben wir natürlich an ein Verbum I^ae Radicalis ሰ zu denken; können wir dagegen ንስ als wurzelhaft annehmen, so ist der Kreis der Fälle, die eine annehmbare Ergänzung ermöglichen, bedeutend enger. Ich will daraus nur einen Fall herausgreifen, der auf ይቄቀ፡ እኅዊሆሙ፡ ፪፡ gedeutet, immerhin eine Spur von Wahrscheinlichkeit enthält. Ich meine die Ergänzung ንስ[ቲት፡ እሙንቱ፡], das mit dem vorangehenden እንዘ፡ ‚während sie noch klein waren‘ bedeuten würde. Als mehr als bloße Möglichkeit möchte ich diese Ergänzung aber nicht hinzustellen wagen.

Zeile 5. Die Lesung ዐርብት፡ halte ich noch für die einzig mögliche. Daß der dritte Buchstabe des Wortes nur ein ብ sein kann, steht nach den erhaltenen Spuren außer Zweifel. Die Durchsicht des Lexikons schließt dann von selbst eine andere Lesung aus: unter ዐርብ፡ DILLMANN, Lex. 964 steht nur diese eine Form angegeben mit der Bedeutung ‚occasus solis‘. Auf diese Zeitangabe schien mir eine Zeitpartikel, wie dies እስከ፡ ist, gut passend; doch sind die Spuren des ስ in እስከ፡ noch gut zu sehen und so hoffe ich, auch diese Lesung für gerechtfertigt halten zu können.

Zeile 6. Für die Ergänzung der Verbalform kommen nur zwei Geʿezverba in Betracht: ገብረ፡ (DILLMANN Lex. 1159) und ገብአ፡ (DILLMANN Lex. 1168). Dem Präfix ይ entsprächen natürlich die 3. Pers. masc. Sg. und die 3. Pers. masc. fem. Pl. des Indikativs. In der Übersetzung habe ich mich aus praktischen Gründen für die 3. Pers. Pl. masc. von ገብአ፡ entschieden und ‚indem sie zurückkehrten‘ übersetzt, womit nicht gesagt sein soll, daß die anderen Eventualitäten ‚indem er zurückkehrte‘ und ‚indem er (sie) tat(en)‘ nicht ebensoviel Berechtigung oder Wahrscheinlichkeit hätten. Unbedingt sicher ist von der Verbalform ja nur ይገ, die Spuren des ብ jedoch, besonders der deutlich sichtbare Haken nebst dem dazu gehörigen Stück des Vertikalbalkens, schließen einen anderen Buchstaben als ብ aus der Ergänzung aus.

[1] Neben ዐርብት፡ ፀሐይ፡, das man, wie mir Prof. J. GUIDI schrieb, ebenfalls supponieren könnte.

— Die Konjektur እንዘ፡ wurde im Hinblick auf den durch die Verbalform nahe gelegten Zustandssatz vorgenommen. Deutlich ist von diesem Worte nur die rechte Hälfte des ዘ, das daraufhin mit Sicherheit rekonstruiert werden konnte.

Zeile 7. Auf Grund des einzigen Buchstaben ሃ, der obendrein Suffix sein kann, läßt sich wohl schwer eine Ergänzung vornehmen. Die erhaltenen Spuren scheinen einen Buchstaben mit 5. Vokal anzugehören.[1]

Zeile 8. Vor und nach dem interessanten Zeichen scheinen noch Buchstaben oder weitere Zeichen gestanden zu haben. Vielleicht stellt das besagte Zeichen ein Zierat oder eine Stampiglie (Signatur)[2] des Steinmetzen dar. Die Sache läßt sich natürlich nicht entscheiden.

Zum Schluße noch einige Worte über die schriftgeschichtliche Seite der vorliegenden Inschrift und ihre Stellung zu den Bentschen Inschriften.

Neben ganz alten Zeichen, wie sie sich in ihrer schweren lapidaren Form in Bent iii und iv finden — so sei hier besonders auf ዕ, ዶ und das Zahlzeichen ፪ aufmerksam gemacht — steht schon eine Reihe von Formen, die sich auf den ersten Blick als spät ausweisen und schon auffallend an die entsprechenden Formen der ältesten Hss. gemahnen; so vor allen ሁ, ሃ, ሒ, ሙ, ኍ, ክ, ዴ, ዴ. — Hiezu kommt noch eines der wichtigsten Kriterien für ein spätes Alter: der Strich als Worttrenner ist bereits wie in Bent v durch das ነቍጥ፡ ersetzt. So glaube ich die Inschrift am besten Bent v zeitlich und schriftgeschichtlich an die Seite stellen zu können und nicht zu tief herunter zu gehen, wenn ich beide Inschriften ins 10.—11. Jahrhundert verlege.

[1] Prof. J. Guidi bemerkte hiezu: Avanto al ሃ della 7ª linea pare scorgersi un ቢ forse ኀቢሃ፡ o ሰቢሃ፡?

[2] Vgl. H Vincent, Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907, p 33.

An dieser Stelle sei auch Herrn Professor I. GUIDI mein herzlichster Dank für die gütigen Winke ausgesprochen, die ich stets unter seinem Namen in Noten angeführt habe, meinem hochverehrten Lehrer Hofrat D. H. MÜLLER für die gütige Erlaubnis, seine Kollationierung der ‚Altarabischen Gedichte' A. v. KREMERS mit dem Kodex Miles benützen zu dürfen, sowie Herrn Professor R. GEYER, der mich auf eine bessere Leseart in der ḥimjarischen Ḳaṣîde aufmerksam machte.

Zum Meissner'schen Vokabular in OLZ. 1911, S. 385.

Von

Viktor Christian.

OLZ. 1911, S. 385 hat MEISSNER ein Vokabular veröffentlicht, das uns instand setzt, eine bisher unbekannte Bedeutung von *zuʾ tu* (*zûtu*) festzustellen. Die erste Zeile des erwähnten Textes besagt nämlich, daß *IR* (*ir*) = *zu-tu* und *e-ri-šú* sei. Zu *zu-tu* erhalten wir aber aus S^b_1 I 25 (= CT. XI 27, 93033 I 11) und dem S^b_1-Fragment[1] CT. XII 32, 93070 die Varianten [*z*]*u-ʾ-tum*[2] und *i-zu-tum*, womit auch *zu-ú-tú* in den assyrischen Briefen identisch sein dürfte.[3] Das Wort ist also als *zuʾtu, zûtu* anzusetzen, wenn wir von *i-zu-tum* absehen, das vielleicht als Nebenform zu betrachten ist. Seine Bedeutung erhellt aus seinem Synonym *erišu* ‚Duft' (HWB. 140a; M(USS) A(RNOLT) 107a), das seinerseits wieder neben *armannu* ‚Wohlgeruch' (HWB. 135a; M A. 102b) *IR.SI.IM* entspricht (Br. 5397, 5403; SAJ.

[1] Vgl. meinen Aufsatz S. 139 dieses Bandes.

[2] In obgenanntem Aufsatz ergänzte ich S^b_1 I 25 nach 93070 zu [*i-z*]*u-ʾtum*. Das neue Vokabular zeigt aber, daß vor [*z*]*u* nichts zu fehlen braucht, wofür auch die Verteilung der Zeichen in 93033 I 11 spricht. Für *IR* = *zu-ʾ-tú* vgl. auch Br. 5405: *IR.TA.SUD.SUD* = *ni-ḳil-pu-ú ša zu-ʾ-tú* ‚sich ausbreiten, vom Wohlgeruch (gesagt)'. Für *niḳilpû* führen die Wörterbücher auf: HWB. 586a: ‚einherziehen, überschreiten'. Die Grundbedeutung scheint aber ‚sich ausbreiten' zu sein, das zu arab. قلفع (LANE, *Arab.-Engl. Lexikon,* Suppl.) zu stellen sein wird; auch قِلْفٌ ‚Rinde, Haut' wird wohl dazu gehören.

[3] Die Stellen s. bei MEISSNER a. a. O., Anm. 1; *zûtu* scheint daselbst allerdings in der übertragenen Bedeutung ‚Wohlbefinden' gebraucht zu sein. Zu einer ähnlichen Bedeutung unseres Wortes in diesen Briefstellen gelangt MARTIN in *Rec. Trav.* XXIV 108, indem er *zûtu* von der Wurzel זו ableitet und übersetzt ‚la bonne mine du roi'

3724, 3726[1]). Seine Wurzel ist זוע, die bisher nur in *zâ'u* ,zittern, beben' (M. A. 271a) und seinen Ableitungen belegt war. Zu ihr ist aber auch *zâ'u* ,duften' zu stellen, von dem *zâ'u* ,der Duft' (in *za-'-i e-ri-ni* HWB. 249a; M A. 271b) und *zu'tu* (*zûtu*) ,Wohlgeruch, Wohlbefinden' herzuleiten sind. Zu dieser Doppelbedeutung der Wurzel זוע (,beben' und ,duften') ist arab. ضوع zu vergleichen, dem die Bedeutungen ,bewegen, erschrecken; ,bewegt werden' und ,Wohlgeruch oder Gestank verbreiten' eignen; daraus erhellt, daß auch für זוע als Grundbedeutung ,bewegt werden' anzusehen ist. Was schließlich die bei *zu'tu* (*zûtu*) zu beachtende Bedeutungsentwicklung von ,Wohlgeruch' zu ,Wohlbefinden' betrifft,[2] so bietet eine interessante Parallele das hebr. טוב, das nicht nur adject. ,gut', subst. ,das Gute', sondern nach D. H. Müller auch ,Würze, Wohlgeruch' bedeutet.[3] Auch im Assyrischen finden sich für die Wurzel טיב, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen hoffe, noch Spuren dieser sicherlich ursprünglicheren Bedeutung. Vorläufig möchte ich darauf hinweisen, daß auch *ṭâbtu* ,Salz' zu unserer Wurzel טיב gehören wird, indem es eine Einschränkung der ursprünglichen, allgemeineren Bedeutung ,Wohlgeruch, Würze' darstellt; im Äthiopischen dürfte, wie ich einer freundlichen Mitteilung meines Kollegen Dr. A. Grohmann entnehme, jedenfalls ጼው ,1. sal, 2. salsugo, terra salsa, i. e. sterilis, desertum' (Dillmann, *Lex. Aeth.* 1310)[4] dazu zu stellen sein.

Die dritte Zeile des neuen Vokabulars lautet: *e-rib* = = *aš-ka-pu*. Meissner bemerkt zum Zeichen *rib*: ,oder *dan, kal*'. Daß

[1] Vgl. auch Br. 5404: *IR.SI.IM.GUB*; SAJ. 3727: *IR.SI.IM.AG* = *eṣênu* ,riechen' (HWB. 121a), ,einatmen' (M A 86b).

[2] Einen gleichen Entwicklungsgang finden wir, worauf mich Hofrat D. H. Müller aufmerksam macht, auch bei באש, بئس, welches von der Bedeutung ,schlechter Geruch' zur Bedeutung ,schlechter Zustand' fortschreitet.

[3] D. H. Müller, *Anzeiger der philos.-hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* vom 23 April 1902; ferner *Biblische Studien* III, 85: ,Ein unerkanntes hebräisches Wort für ,Würze'. Müller vergleicht daselbst arab. طيب ,Wohlgeruch', sabäisch טיב.

[4] Auch im Assyrischen bedeutet *ṭâbtu* nicht nur ,Salz', sondern dient auch zur Bezeichnung der Unfruchtbarkeit; vgl. Asarh. III, 62: *ḳaḳḳar ṭâbti*; IV, 8: *bît ṭâbti*.

aber *rib* die einzig richtige Lesung ist, beweist das oben angeführte S^{b}_{1}-Fragment 93070, 8: *i-ri-ib* (!) = *Id* = *a*[*š-ka-pu*].[1] Was Meissner schließlich gegen die Gleichstellung dieses Ideogrammes mit assyr. *SA* einwendet, wie sie de Genouillac OLZ. 1908, 381 vorschlug, halte ich nicht für beweiskräftig. Denn daraus, daß der Verfasser des babylonisch geschriebenen Vokabulars unser Zeichen an *IR* anschließt, kann höchstens der Schluß gezogen werden, daß er es für eine Ableitung von *IR* hielt. Für die assyrische Form unseres Zeichens besagt aber diese Zusammenstellung gar nichts. Demgegenüber muß die von de Genouillac a. a. O. gegebene Gleichsetzung von REC. 285 mit dem Zeichen S^{b} v 31 als unwiderlegter Beweis für die Gleichung = gelten, dem als babylonisches Zwischenglied die Schreibung des Zeichens S^{b} v 31 in dem S^{b}-Fragment 93030, 8 (CT. xi, 19) sich beifügen läßt, wodurch die Reihe = = geschlossen ist.

[Holma, Die Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen, S. 8, Anm. 5, macht es wahrscheinlich, daß an den angeführten Briefstellen *zu'tu* (*zûtu*) ‚Schweiß' vorliegt, wodurch mein in Übereinstimmung mit Martin (a. a. O.) gemachter Übersetzungsversuch hinfällig wird. Wir haben also zu scheiden zwischen *zu'tu* (*zûtu*) ‚Schweiß' (√זעה) und *zu'tu* (*zûtu*) ‚Wohlgeruch' (√זעו). Ob zu ersterem auch *niķilpû ša zu'tu* zu ziehen ist, wie Holma a. a. O. meint, kann wohl erst entschieden werden, bis dieser Ausdruck einmal im Zusammenhange belegt ist; das Ideogramm scheint für meine Auffassung zu sprechen.]

[1] Hiedurch wird auch meine S. 139 dieses Bandes gegebene Lesung *i-ri-iḫ* (?) berichtigt. Meissner will a. a. O, Anm. 1, diese Glosse nach Z. 2 des von ihm veröffentlichten Vokabulars *i-ri-iš* (!) lesen, was aber durch die Zuweisung von 93070 zu S^{b}_{1} unmöglich ist.

Anzeigen.

K. F. JOHANSSON: *Solfågeln i Indien,* en religions-historisk-mytologisk studie.[1] Upsala Univ:s Årsskrift 1910. 80 SS.

Die unter oben angeführtem Titel veröffentlichte Abhandlung behandelt eine Reihe von religionsgeschichtlichen und mythologischen Problemen, die mit Viṣṇu in Verbindung stehen und verdient wohl sehr die Aufmerksamkeit der Indologen und Religionsforscher; da sie aber in schwedischer Sprache abgefaßt ist, ist sie natürlich den Fachgenossen im Auslande nur in sehr beschränktem Maße zugänglich. Es soll deswegen im Folgenden eine Anzeige in knappester Form über den Inhalt des Buches gegeben werden; da es möglich ist, daß die Arbeit später etwas umgearbeitet in deutscher Übersetzung erscheinen wird, soll in den folgenden Zeilen der Auseinandersetzung und eventuell abweichenden Meinung über Detailfragen kein Platz gegeben werden. Es soll nur ganz allgemein über das Neue, das das Buch bietet, gehandelt werden.

Das erste Kapitel (SS. 2—21) handelt in ziemlich gedrängter, aber klarer Darstellung über die Seiten von Viṣṇus Natur, die möglicherweise als die ursprünglichen angesehen werden können. Mit Hilfe ziemlich spärlicher Stellen in der vedischen Literatur — besonders halb verschollener und unverstandener oder schon früh mißgedeuteter Observanzen der Ritualisten — kommt JOHANSSON dazu, in der Zwergnatur des Viṣṇu die älteste Konzeption seines

[1] Der Sonnenvogel in Indien, eine religions-geschichtlich-mythologische Studie.

geheimnisvollen Wesens zu finden. Als *vāmana* macht er die berühmten drei Schritte durch Erde, Luftraum und Himmel; als identisch mit dem Opfer dringt er in die Erde hinein, was die Ritualisten durch das Einstecken des Daumens in die Opferspeisen nachbilden wollen. Mit Recht weist J. darauf hin, daß Viṣṇu öfters als daumengroß geschildert wird, und daumengroß ist auch der *puruṣa*, das bei der Generation anwesende Seelenwesen; durch eine Menge von Beweisstellen, auf welche im einzelnen nicht hier Bezug genommen werden kann, kommt J. dazu, Viṣṇu für ursprünglich identisch mit dieser *anima*, diesem Seelenwesen zu betrachten und sieht darin die älteste für uns erreichbare Gestalt des Gottes. Im Anschluß daran wird (S. 12 ff.) wahrscheinlich ganz richtig das alte Epitheton *śipiviṣṭa* (RV. VII, 100, 6 usw.) als ‚im *liṅga* sich befindend' gedeutet.

Viṣṇu ist also eine *anima* oder, sagen wir es indisch, ein *puruṣa*, der Urtypus des Seelenwesens. Als solcher kann er auch in Vogelgestalt vorgestellt sein und die Welt der Seelen ist seine ursprüngliche Heimat. J. weist nun weiter darauf hin, daß solche Seelenwesen öfters von ihrer ursprünglichen Wohnung in der Erde nach höheren Regionen versetzt worden sind, daß das Reich der Hingeschiedenen von der Erde nach dem Himmel verlegt wurde und denkt sich, daß auch Viṣṇu auf diesem Wege mit den Himmelswelten, besonders mit der Sonne in Verbindung gesetzt wurde. Seine in den vedischen und späteren Schriften unzweifelhaft hervortretende Sonnengottnatur wäre demgemäß eine sekundäre Entwicklung.

Der Sonnengott kann aber — und ist besonders in Indien — in mehrfacher Gestalt gedacht werden. Das zweite Kapitel ‚Viṣṇu als Vogel' (SS. 21—38) beschäftigt sich damit, Viṣṇu als den riesenhaften Sonnengott, den Adler, der unzweifelhaft mit dem Reittier *Garuḍa* oder *Garutmant* identisch ist, zu schildern. Dabei wird in überzeugender Auseinandersetzung bewiesen, daß der somaraubende Adler des Rigveda, der dem dämonenvernichtenden Indra den himmlischen Met zuführt, kein anderer sein kann als Viṣṇu — ein Beweis,

der uns unzweifelhaft den Schlüssel zur Lösung einer Menge von rätselhaften Ausdrücken und Sagen in der altvedischen Literatur in die Hände gibt.[1] Dies scheint mir die evident richtigste und auch die wichtigste der neuen Ideen über Viṣṇu, die uns J. in seinem Buche bietet, zu sein; leider kann aber hier die Fülle von kleineren, aber sehr interessanten Problemen, die sich an diesen Zentralpunkt des zweiten Kapitels knüpfen, nicht weiter berücksichtigt werden — das würde zu weit führen.

Die altvedische Sage von dem somaraubenden Adler kehrt später in dem Mythus von dem Somaraub des Garuḍa im Suparṇādhyāya in freilich etwas veränderter, aber doch wieder zu erkennender Gestalt zurück. Kapitel III (SS. 38—73) beschäftigt sich mit diesem leider stark entstellten Text, von welchem J. auch eine Übersetzung gibt.[2] Hier könnten sicher mehrere abweichende Meinungen über Kleinigkeiten in bezug auf den zum Teil sehr schwierigen Text hervorgehoben werden; da aber dies nur durch eine zusammenfassende Behandlung des ganzen Suparṇādhyāya möglich wäre, muß ich natürlich darauf verzichten. Im Anschluß an die Behandlung des Textes gibt J. mehrere Bemerkungen über Viṣṇu-Garuḍa in der späteren Literatur und bietet zum Schluß eine neue Etymologie des Namens *Viṣṇu*, den er — m. E. richtig — mit *vi-* ‚Vogel' usw. zusammen bringt.

Das letzte und kürzeste Kapitel (SS. 73—80) handelt von dem ‚Pfau als Sonnenvogel'; unter Anführung einiger wahrscheinlich ganz alten Jātakaerzählungen[3] zeigt der Verfasser, daß der Pfau in buddhistischer — und auch in der späteren brahmanischen — Literatur zum Teil die Rolle des goldglänzenden Sonnenvogels spielt. Lesenswert sind auch die Bemerkungen am Schluß des Kapitels über die bekannten Volkssagen von Goldvögeln und Goldeiern, die sehr wahrscheinlich mit dem Sonnenvogel verwandt sind.

---

[1] Vgl. z. B. WZKM. XXV, 290 ff.

[2] Dabei ist natürlich die Arbeit von Hertel WZKM. XXIII, 320 ff. eingehend berücksichtigt worden.

[3] S. Jātaka ed. Fausböll II, 33 ff.; IV, 332 ff.

Diese sehr knappen Bemerkungen können natürlich nur den Inhalt der interessanten und lehrreichen Schrift ganz kurz skizzieren. Schon aus diesen Zeilen wird man sich aber hoffentlich eine Vorstellung von dem hohen Wert der Arbeit bilden können; es wäre dringend zu wünschen, daß der Verfasser sich dazu entschließen möchte, seine Arbeit — vielleicht in etwas erweiterter Form — in einer deutschen Übersetzung den Fachgenossen vorzulegen.

JARL CHARPENTIER.

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1911 bei der Redaktion der WZKM eingegangenen Druckschriften.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1910. Commandant d'Ollone, Recherches archéologiques et linguistiques dans la Chine occidentale. Marcel Dieulafoy, Les pilliers funéraires et les Lions de Ye-Tcheou-Fou. Paris, Librairie Alphons Picard et fils. 1910.

Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker und Sprachenkunde. Im Auftrage der Österr. Leo-Gesellschaft mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitwirkung zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt. Bd. vi. Jahrgang 1911. Wien, Mechitharisten-Buchdruckerei. 1911.

Archiv, Orientalisches, Illustrierte Zeitschrift für Kunst. Kulturgeschichte und Völkerkunde der Länder des Ostens herausgegeben von Hugo Grothe. Jahrgang i, Heft 2, 3, 4. Verlag von Karl W. Hiersemann in Leipzig. 1911.

Bauer, Leonhard, Das palästinische Arabisch, die Dialekte des Städters und des Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig, Hinrichs, 1910.

Baumstark, Anton, Die christlichen Literaturen des Orients. i. Bd. Einleitung. Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum. ii. Bd. Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier. Leipzig, Göschen, 1911.

Besthorn, R. O. et J. L. Heiberg, Codex Leidensis 399, 1. Euclidis elementa ex interpretatione Al-Hadschdschadschii cum Commentariis Al-Nazirii. Arabice et Latine ediderunt notisque instruxerunt. Partis i fasciculi 1, 2; partis ii fasciculi 1, 2; partis iii fasciculus 1. Hauniae mcmx. In libraria Gyldendaliana.

Bibliotheca Abessinica, Studies concerning the languages, literature and history of Abessinia edited by Dr. E. Littmann. iv. the Octateuch in Ethiopic, according to the text of the Paris Codex, with the variants of five other manuscripts ed. by Dr. J. Oscar Boyd. ii. part. Exodus and leviticus. Leyden, Brill, 1911.

Bibliothek, Türkische. Herausgegeben von G. Jacob. 13. Band: Mehmed Tewfiq, das Abenteuer Buadems von Theodor Menzel; mit einer Tafel. Berlin. Mayer & Müller, 1911. 14. Band: Scheich ʿAdi, der große Heilige der Jezīdīs von Rudolf Frank. Mit einer Tafel. Berlin 1911.

Brönnle, Dr. Paul, Monuments of Arabic Philology. Vol. i. Commentary on Ibn Hisham's Biographie of Muhammad according to Abu Dzarr's MSS in Berlin, Constantinopel and the Escorial. Vol. ii. Commentary on Ibn Hisham's Biographie of Muhammad . . . continuation and end. Cairo, F. Diemer. 1911.

Cordier, Henry, Un interprète du général Brune et la fin de l'école des jeunes de langues. Extrait des mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres. Tome xxxviii, 2e partie. Imprimerie nationale, 1911.

Edgerton, Franklin, The *K*-suffixes of Indo-Iranian. Part. i: The *k*-suffixes in the Veda and Avesta. Leipzig, printed by W. Drugulin, 1911.

Epigraphia Zeylanica being lithic and other inscriptions of Ceylon edited and translated by Don Martins de Zilva Wickkremasinghe. Vol. i, Part. v. Archeological Survey of Ceylon; London, Henry Frowde, 1911.

Fischer, A., Das marokkanische Berggesetz und die Mannesmann'sche Konzessionsurkunde. Nachweis ihrer Unanfechtbarkeit. Berlin, Reuther & Reichard, 1910.

Frank-Kamenetzky, J., Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja ben AbisṢalt zugeschriebenen Gedichte zum Qorān. Inauguraldissertation. Kirchhain N.-L. Buchdruckerei von Max Schmersow, 1911.

Fries, Carl, Die griechischen Götter und Heroen vom astralmythologischen Standpunkt aus betrachtet. Berlin, Mayer & Müller, 1911.

Gemoll, Martin, Die Indogermanen im alten Orient, mythologisch-historische Funde und Fragen. Leipzig, Hinrichssche Buchhandlung, 1911.

Gibb, E. J. W., Memorial Series. Volume xiv, 1. Ta'ríkh-i-Guzída by Hamdu'lláh Mustawfí-l-Qaswíní. Vol. i. Text with introduction by E. G. Browne. Volume xv. Nuqṭatu'l-káf by Hajji Mírzá jání of Káschán edited by E. G. Browne. Leyden, E. J. Brill. London, Luzac and Co., 1910, 1911.

Guimet, Annales du Musée —, Bibliothèque d'Études. Tome xxie. Le T'ai Chan, essai de monographie d'un cult Chinois. Appendice. Le dieu du sol dans la Chine antique par Edouard Chavannes. — Bibliothèque de Vulgarisation. Tome xxxiie. Les phases successives de l'histoire des religions. Conférences faites au Collège de France par J. Réville. Tomes xxxive et xxxve. Conférences faites an Musée Guimet. Paris, Ernest Leroux, 1910.

GURNEY MASTERMANN, E. W., Studies in Galilee, with a preface by G. A. SMITH. Chicago, the university of Chicago press, 1909.

Handess Amsorya, Nr. 1—11. Wien, MECHITHARISTEN, 1911.

HARDER, ERNST, Arabische Chrestomathie, ausgewählte Lesestücke arabischer Prosaschriftsteller nebst einem Anhang, einige Proben altarabischer Poesie enthaltend, mit vollständigem Glossar. Sammlung GASPEY-OTTO SAUER. Heidelberg, JULIUS GROOS, 1911.

HOFFMEISTER, E. v., Durch Armenien und der Zug Xenophons, eine militärgeographische Studie. Leipzig und Berlin, TEUBNER, 1911.

Horae Semiticae Nr. V, VI, VII. The Commentaries of Isho'dad of Merv, bishop of Hadatha in Syriac and English edited and translated by MARGARET DUNLOP GIBSON in three Volumes with an introduction by JAMES RENDEL HARRIS. Cambridge at the university press 1911.

HOROVITZ, Dr. S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, G. FOCK, 1911.

Izvěstija obščestva archeologiji, istoriji i etnografiji pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě. Tom. XVIII, vyp. 4—6, tom. XXIII, vyp. 1—6, tom. XXIV, vyp. 1—6. Kazan, Tipolitografija Imperatorskago Universiteta. 1907/8.

Journal, American, of Archaeology. Second Series. The Journal of the Archaeological Institute of America. Issued quarterly, with illustrations. Vol. XV, Nr. 1—4. 1911. Bulletin of the Archaeological Institute of America. Vol. II, Nr. 2—4. Vol. III, Nr. 1. Norwood Mass., Published for the Institute by the Norwood Press. 1911.

Journal Asiatique, Recueil de mémoires et de notices, relatifs aux études orientales, publié par la Société Asiatique. Dixième série, tome XVI, XVII, XVIII. 1. Paris, ERNEST LEROUX, 1910, 1911.

Journal, The, American of Philology, edited by BASIL L. GILDERSLEEVE, XXXI, 4; XXXII, 1—4. Baltimore, The John Hopkins Press, 1910, 1911.

Journal of the American Oriental Society edited by JAMES R. JEWETT and HANNS OERTEL. Thirty first volume, Part. I, II, III, IV. The American Oriental Society, New Haven, Connecticut, 1910.

Journal, The, of the Siam Society, Vol. VII, Part. 2, 3. Bangkok 1910. London: LUZAC and Co. Leipzig: OTTO HARRASSOWITZ.

KOHLER J. und UNGNAD A., Hammurabi's Gesetz, Bd. IV. Übersetzte Urkunden, Erläuterungen. Leipzig, EDUARD PFEIFFER, 1910.

KRAUS, SAMUEL, Talmudische Archäologie. Bd. II. Mit 35 Abbildungen im Text. Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums herausgegeben von der

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Leipzig, GUSTAV FOCK, 1911.

LEHMANN-HAUPT, C. F., Israel, Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Mit einer Karte. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1911.

LÉVI, SYLVAIN, Asaṅga. Mahāyāne-Sūtrālaṃkāra. Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogācāra. Édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal. Tome II: Traduction, Introduction, Index. Paris, Honoré Champion, 1911.

Light, The, of Truth, or the Siddhānta Dīpikā and Āgamic Review. A Monthley Journal devoted to the study of the Āgamānta or the Śaiva-Siddhānta Philosophy and Mysticism, Prognostic Astronomy and Indo-Dravidian Culture. Vol. XI, 4—12. Vol. XII, 1—5. Edited by V. V. RAMANAN. Madras, At the ‚Meykaṇḍān' Press. 1911.

LIST, A preliminary of the Saṃskṛt and Prākṛt Manuscripts in the Adyar Library (Theosophical Society) by the paṇḍits of the library. The Adyar library, Madras, 1911.

Loghat el Arab, Revue littéraire, scientifique et historique paraissant une fois le mois, sous la direction des Péres Carmes de Mésopotamie. Redacteur en chef: Le P. Anastase Marie, Carme. Bagdad. Nr. 1—4. 1911.

LÜDERS, H., Bruchstücke buddhistischer Dramen. Königl. Preussische Turfan-Expedition. Kleinere Sanskrittexte. Heft 1. Berlin, D. REIMER (E. VOHSEN), 1911.

Al-Machriq. Revue catholique orientale mensuelle. Sciences — lettres — arts. Sous la direction des Pères de l'Université St. Joseph. XIV[e] anné. Nr. 1—12. Beyrouth, Imprimerie catholique, 1911.

MEINHOF, CARL, Die Dichtung der Afrikaner, Hamburgische Vorträge. Berlin, Buchhandlung der Berliner ev. Missionsgesellschaft, 1911.

Mélanges de la Faculté Orientale, V. Fasc. 1. Université St. Joseph, Beyrouth, 1911. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ.

Memnon, Zeitschrift für die Kunst- und Kulturgeschichte des alten Orients, herausgegeben von R. v. LICHTENBERG. Bd. IV. Bd. V. 1/2. Berlin, Stuttgart, Leipzig, Verlag von W. KOHLHAMMER, 1910, 1911.

Memorie della R. Academia delle Science dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Serie I. Tomo IV, 1909—10. Sezione di scienze giuridiche. Fasc. unico. Sezione di scienze storico-filologiche. Fasc. unico. Supplemento. Adunanza plenaria e pubblica 22. Giugno 1910. Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani. 1911.

Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, herausgegeben vom Vorstande. Bd. XIII, Teil 1, 2. Tokyo, für Europa BEHREND & Co, Berlin, 1911.

Monde, Le, Oriental. Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. Redaction: K. F. JOHANSSON, K. B. WIKLUND, K. V. ZETTERSTÉEN. Vol. V. Fasc. 1—2. Upsala, LUNDSTRÖM. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ. 1911.

MONTET, E., De l'état présent et de l'avenir de l'Islam. Six conférences faites au Collège de France en 1910. Paris, PAUL GEUTHNER, 1911.

NICOLAS, A. L. M., Essai sur le Cheïkhisme I. Cheïkh Ahmed Lahçahi. Paris, PAUL GEUTHNER, 1910.

Nyāṇatiloka, Bhikkhu, Kleine systematische Pali-Grammatik. Veröffentlichungen der Deutschen Pali-Gesellschaft. Breslau, WALTER MARKGRAF, 1911.

Oriens Christianus, römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients, mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben vom Priesterkollegium des deutschen Campo Santo unter der Schriftleitung von Dr. FRANZ CÖLN. VIII. Jahrgang. 1, 2. Heft. Rom, tipografia poliglotta. Leipzig, HARASSOWITZ, 1911.

Palästina, Monatsschrift für die Erschließung Palästinas. VIII. Jahrgang, Nr. 6. Wien, 1911.

Publications, University of California, Classical Philology Vol. I, 1—2, 4—7; Vol. II, 1—5. Semitic Philology, Vol. II, 2. Published by the University Press, Berkeley, 1904—1910.

RADERMACHER, LUDWIG, Neutestamentliche Grammatik. Das Griechisch des Neuen Testaments im Zusammenhang mit der Volkssprache. Handbuch zum Neuen Testament. Erster Band: Erster Teil. Tübingen, J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK), 1911.

REICHELT, HANS, Avesta-Reader. Texts, notes, glossary and index. Straßburg, Karl J. Trübner, 1911.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Seria quinta. Vol. XIX, fasc. 7⁰—12⁰. Vol. XX, fasc. 1⁰—6⁰. Roma, Tipografia della Accademia, 1910, 1910.

Rendiconto delle sessioni della R. Accademia delle Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Seria prima, Vol. III (1909, 1910). Bologna, Tipografia Gamberini e Parmeggiani, 1910.

Revue Biblique Internatinale publiée par l'École Pratique d'Études Bibliques, établie au Couvent Dominicain St. Étienne de Jérusalem. Nouvelle série. Huitième année. Nr. 1—4, Janvier—Octobre 1911. Paris, V. LECOFFRE, 1911.

Rivista degli studi Orientali pubblicata a cura dei professori della scuola orientale nella Università di Roma. Anno III. Volume III, fasc. 3, 4. Anno IV. Volume IV, fasc. 1. Roma, 1910, 1911.

Roehl, Karl, Versuch einer systematischen Grammatik der Schambalasprache. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Bd. II. Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1911.

Sarsowsky, A., Keilschriftliches Urkundenbuch zum alten Testament in Urschrift zusammengestellt, autographiert und mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von Dr. M. Schorr. I. Teil: Historische Texte. Buchhandlung und Druckerei vorm. E. J. Brill, Leyden 1911.

Schulemann, Günther, Die Geschichte der Dalai Lamas. Religionswissenschaftliche Bibliothek, herausgegeben von W. Streitberg und R. Wünsch, Bd. III. Heidelberg, C. Winter 1911.

Seidel, A., Doits'-Bunten-Kyōkwasho. Deutsche Grammatik für Japaner, mit Übungsstücken und Wörterverzeichnissen. Berlin, Märkische Verlagsanstalt. 1911.

Seidel, A., Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangssprache mit einem Abriß der japanischen Umgangssprache und unter Berücksichtigung der Phraseologie. Berlin, Märkische Verlagsanstalt. 1910.

Stein, M. Aurel, Note on maps illustrating explorations in Chinese Turkestan and Kansu. From the Geographical Journal for March. 1911.

Süssheim, Karl, Prolegomena zu einer Ausgabe der im Britischen Museum zu London verwahrten ‚Chronik des Seldschuqischen Reiches'. Eine literarhistorische Studie. Leipzig, Otto Harrassowitz. 1911.

Tewfik Ahsan und E. A. Radspieler, Türkisch-Arabisch-Deutsches Wörterbuch. Hartlebens Bibliothek der Sprachenkunde, Wien und Leipzig, 1911.

Thatcher, G. W., Arabic grammar of the written language. Methode Gaspey-Sauer. London, 1911.

Tisdall, W. St. Cl., Conversation-grammar of the Hindustani language. Methode Gaspey-Sauer, London, 1911.

Ungnad, Arthur, Aramäische Papyrus aus Elephantine, kleine Ausgabe unter Zugrundelegung von E. Sachaus Erstausgabe. Hilfsbücher zur Kunde des alten Orients IV. Bd. Leipzig, J. L. Hinrichssche Buchhandlung, 1911.

Wensinck, A. J., Legends of Eastern saints chiefly from Syriac sources. Vol. I. The Story of Archelides. Leyden, E. J. Brill. 1911.

Westermann, Diedrich. Die Sudansprachen, eine sprachvergleichende Studie. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes Bd. III. Hamburg, L. Friederichsen & Co., 1911.

WESTERMANN, DIEDRICH, a short grammar of the Shilluk language. Philadelphia Pa., the board of foreign missions of the united presbyterian church of N. A. In Germany: DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), Berlin, 1911.

Zeitschrift für Kolonialsprachen, herausgegeben von KARL MEINHOF. Mit Unterstützung der Hamburgischen wissenschaftlichen Stiftung. Bd. I; Bd. II, Heft 1. Berlin, Verlag bei DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN), 1910, 1911.

